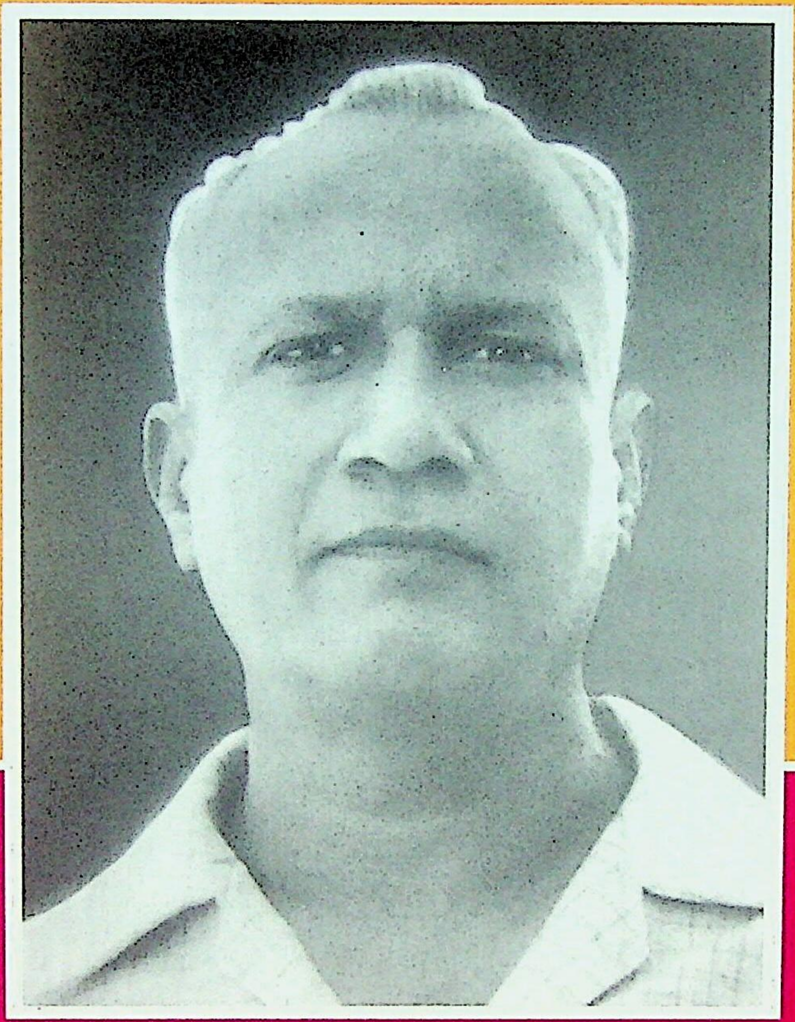
ऋतम्
प्रो. सत्यव्रत सिंह-स्मृत्यङ्कः



ṚTAM
Prof. Satyavrat Singh Commemoration Volume

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ऋतम्

प्रो. सत्यव्रत सिंह–स्मृत्यङ्कः

ṚTAM

Prof. Satyavrat Singh Commemoration Volume

Akhila Bhartiya Sanskrit Parishad

Mahatama Gandhi Marg, Hazratganj

Lucknow

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ऋतम्

प्रो. सत्यव्रत सिंह–स्मृत्यङ्कः

ṚTAM

Prof. Satyavrat Singh Commemoration Volume

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ऋतम्
ṚTAM
Journal of Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad

Vols. XIX - XXVIII January 1987 - July 1996

Mahatama Gandhi Marg, Hazratganj
Lucknow

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Published by
The Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad
Mahatama Gandhi Marg, Hazratganj
Lucknow - 226 001
Ph. : 2623962

Annual Subscription Rs. 200.00
(Two Numbers)
Single Number Rs. 100.00

This Special Volume Rs. 900.00

Printed at :
Pnar Offset
'Indra Anushthan'
Gwynne Road (Aminabad)
Lucknow - 226001
Ph. : 2613565, 2623757

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ṚTAM

Advisory Editorial Board

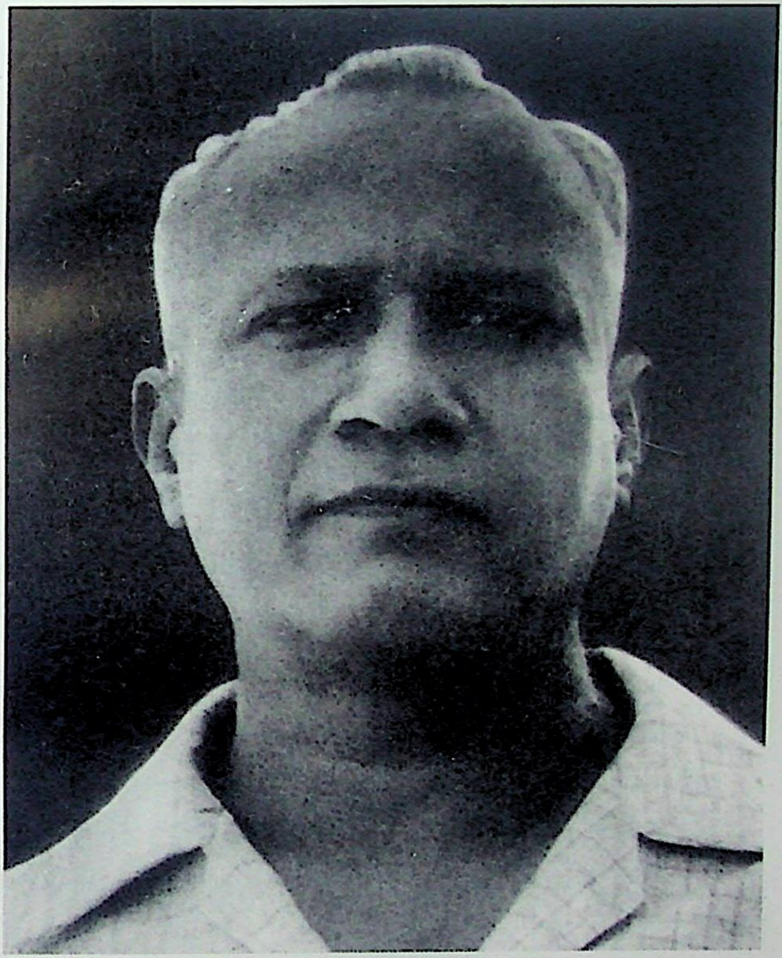
1.	Prof. A. C. Banerjee,	Former Vice-Chancellor, Avadh University, Faizabad
2.	Prof. B. B. Lal,	Former Director General, Archaeological Survey of India
3.	Prof. Biswanath Banerjee,	Former Head, Department of Sanskrit Vishwabharati University, Santiniketan
4.	Prof. G. C. Tripathi	Indira Gandhi National Centre for the Art, New Delhi
5.	Prof. H. C. Joshi,	Former Head, Department of Sanskrit, Gorakhpur University.
6.	Dr. Irma Piovano,	Director, CESMEO, Turin (Italy)
7.	Dr. Kapila Vatsyayan,	Former Member-Secretary, Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi
8.	Prof. Maan Singh,	Former Head, Department of Sanskrit, Kurukshetra University.
9.	Prof. N. P. Unni,	Former Vice-Chancellor, Sri Sankaracharya University, Kalady (Kerala)
10.	Prof. Oscar Botto,	President CESMEO, Turin (Italy)
11.	Prof. Vachaspati-Upadhyaya,	Vice-Chancellor, Sri Lal Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha (Deemed University) New Delhi

Editor
Prof. J. P. Sinha

Associate Editor
Prof. A. K. Kalia

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy



Prof. Satyavrat Singh
(3 April 1913—24 November 1988)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CONTENTS

प्रकाशकीय			XI
Publishers' Note			XIII
सम्पादकीय			XV
Editorial Preface			XVII
Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad : An Introduction			XIX

PART - I

संस्मरण (Reminiscences)

1.	सत्यव्रतसपर्याः	(स्व०) प्रो० बटुकनाथ शास्त्री	25
2.	तस्मै श्रीगुरवे नमः	प्रो० जगदम्बा प्रसाद सिनहा	27
3.	श्रीसत्यव्रततीर्थाऽवगाहनम्	प्रो० अशोक कुमार कालिया	33
4.	ते हि नो मधुरा दिवसाः	प्रो० जयमन्त मिश्र	37
5.	Smaraṇañjali	Prof. S. G. Kantawala	39
6.	Prof. Satya Vrat Singh - As I knew him	Prof. Karunesh Shukla	41
7.	महान् मित्र, महान् अभिभावक और महान् अध्येता – डॉ० सत्यव्रत सिंह	डॉ० कृष्णकान्त त्रिपाठी	43
8.	एक भावात्मक अन्तर्वेदना	डॉ० लाल बाबू सिंह	47

PART - II

लेख (Articles)

1.	निम्बार्काचार्य–काल और रचनायें	प्रो. रसिक बिहारी जोशी	1
	निम्बार्काचार्य–दार्शनिक सिद्धान्त		11
	निम्बार्काचार्य–उपासना–पद्धति और मोक्ष का स्वरूप		21
2.	उदात्तादि स्वरों का महत्त्व	डॉ. बच्चूलाल अवस्थी 'ज्ञान'	29
	व्याकरणदर्शन में क्रिया तथा काल		41

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

	सत्ता महाजाति		53
3.	स्फोटवाद	प्रो. राममूर्ति त्रिपाठी	65
	स्फोट और ध्वनि सिद्धान्त		75
	शब्द और सृष्टि		85
4.	त्रयी वाक्	प्रो. श्रीनारायण मिश्र	93
	वाक् का मूल स्वरूप		109
5.	महाकवि कालिदास के ग्रन्थों में वर्णित शकुन	सी. एम. अग्रवाल	125
6.	Relation of Jīva and Brahman in the Philosophy of Nimbārka	Dr. M. M. Agrawal	129
7.	बुद्ध–प्रतिमा का प्रारम्भ और विकास	प्रो. अँगनेलाल	145
8.	तस्मादध्येयं वेदान्तम्	डॉ. ए. पी. उण्णिकृष्णन्	155
9.	अमनस्क योग	परमहंस स्वामी अनन्त भारती	157
10.	Vālmīki's Views on Good Poetry	Ms. Sukla Guha	165
11.	The Language in the *Haravijayam*	Dr. Goparaju Rama	173
12.	मोक्षोपाय शरणागतिः	अ. का. इ. गोविन्दाचार्य	181
13.	Number of *Ṛgvedīya* Goddesses	Dr. Srimanta Chattopadhyaya	189
14.	Vedic Varuṇa and the Concept of Prakṛti	Dr. Mrs. Usha Choudhari	195
15.	रुय्यक की दृष्टि में साधर्म्याश्रित अलङ्कार : एक विवेचन	डॉ. दशरथ द्विवेदी	203
16.	Elements of Aesthetics in Sanskrit Poetics	Prof. S. P. Singh	209
17.	The Concept of Primordial Matter in *Ṛg-Veda (Aditirahasya)*	Dr. V. K. Varma	217
18.	*Mādhavānukramaṇī* and its Contents	(Late) Dr. G. V. Devasthali	225
19.	कालिदास और भारवि के हिमालय-वर्णन– एक तुलनात्मक प्रस्तुति	डॉ. कमलाकान्त मिश्र	231
20.	संस्कृत साहित्य में वृक्षायुर्वेद	डॉ. सत्यदेव मिश्र	245
21.	गवामयनगतमहाव्रतविमर्शः	डॉ. ओम्प्रकाशपाण्डेय	251

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

22.	A Metaphysical Foundation for the *Svādhyāya* Movement (If it needs one)	Arvind Sharma	255
23.	ऋग्वेद में वसिष्ठ का सामाजिक चिन्तन	डॉ. (श्रीमती) शशि तिवारी	259
24.	एको रसः करुण एव	डॉ. (श्रीमती) प्रीति सिनहा	269
25.	श्री हर्ष का ज्योतिष तथा सामुद्रिक ज्ञान	डॉ. बृजेश कुमार शुक्ल	289
26.	जानकीहरण पर कालिदास का प्रभाव	डॉ. नन्द कुमार मिश्र	305
27.	भगवती पार्वती का नृत्य–लास्य	डॉ. (श्रीमती) विभा दाधीच	313
28.	Bhāmaha's 'Threefold' *Śleṣṭālāṅkāra*	Vincenzina Mazzarino	329
29.	Some Remarks on Philosophical Background of Dharmakīrti's Works	Prof. Karunesh Shukla	341
30.	वीरशैव मत की साधना पद्धति	प्रो. रमाशंकर मिश्र	349

ग्रन्थ समीक्षा (Book Review)

King Śudraka and his Drama by Prof. Biswanath Banerjee	Prof. J. P. Sinha	357

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

प्रकाशकीय

मुझे 'ऋतम्' का यह विशेषाङ्क विद्वत्समाज के समक्ष प्रस्तुत करते हुए हर्ष का अनुभव हो रहा है। साथ ही इस विशेषाङ्क के लिए विद्वानों को सुदीर्घकाल तक प्रतीक्षा कराते रहने के लिए मैं क्षमा प्रार्थी भी हूँ। इसका कारण कुछ ऐसी परिस्थितियाँ रही हैं जो मेरे वश में नहीं थी। इन्हीं परिस्थितियों में 'ऋतम्' के सम्पादक महोदय की गम्भीर और सुदीर्घकालीन अस्वस्थता भी थी। फिर भी, मुझे विश्वास है कि इसे ग्राहकों का संरक्षण, विद्वान् लेखकों का सहयोग तथा परामर्शदाता सम्पादक मण्डल का मार्गदर्शन भविष्य में भी पूर्ववत् प्राप्त होता रहेगा।

आगे के पृष्ठों में सम्पादक महोदय ने इस अप्रत्याशित विलम्ब के अपरिहार्य कारणों को स्पष्ट कर दिया है। मुझे विश्वास है कि सम्पादक महोदय 'ऋतम्' के संरक्षकों को दिये गये आश्वासन का निर्वाह करते रहेंगे।

यह विशेषाङ्क मेरे गुरुवर स्व० प्रो० सत्यव्रत सिंह महोदय की स्मृति में निकाला जा रहा है। उन्होंने ही मुझे विशिष्टाद्वैत दर्शन की दीक्षा दी थी और उन्होंने ही मुझे श्री ब्रह्म तन्त्र परकालमठ, मैसूर के तैतीसवें पीठाधिपति श्रमदभिनव रङ्गनाथ परकाल स्वामी जी के श्रीचरणों तक पहुँचाया था। मैं इन दोनों विभूतियों, श्री परकालमठ के परकालस्वामी तथा गुरुवर प्रो० सत्यव्रत सिंह, की पावन स्मृति में नतमस्तक हूँ।

मैं अपने कथ्य को 'ऋतम्' के विद्वान् सम्पादक तथा इसके मुद्रक श्रीमन्त : प्नार आफसेट के स्वामियों, श्री विश्वमोहन मेहता और श्री मनीश मेहता के प्रति अपनी कृतज्ञता व्यक्त करते हुए पूर्ण कर रहा हूँ।

— अशोक कुमार कालिया

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Publishers' Note

I am glad to present this Special Number of the *Ṛtam* to the world of scholars with an apologetic note, because it will be going in their hands, after keeping them waiting for an unexcusable long time. It was for the reasons beyond my control, and also because of the long and serious illness of its Editor. However, I am confident that it will continue to get the patronage of its subscribers, cooperation of its learned contributors, guidance and advice of the eminent Members of the Advisory Editorial Board, who have been patronising the *Ṛtam* in various ways.

The inadvertent delay in the publication of the *Ṛtam* has been explained by its Editor in the following pages. I am sure that he will be able to keep up his assurance given to all the patrons of the *Ṛtam*.

The present Special Number is dedicated to the sacred memory of my teacher, the late Professor Satyavrat Singh, who initiated me to the Viśiṣṭādvaita system of Indian Philosophy and who introduced me to the great scholar of the system of Indian Philosophy, the great 33rd Pīṭhādhipati Srimad Abhinava Ranganātha Parakālasvāmī of Sri Brahmatantra Parakāla Maṭham, Mysore. I humbly bow to the sacred memories of both, the great Savant of Parakāla Maṭha and to my reverend *guru*, the late Professor Satyavrat Singh.

I would like to end this note with placing on record my gratitude to the learned Editor of the Journal and my sincere thanks to its Publishers M/s Pnar Offset and its proprietors, Sri Vishwa Mohan Mehta and Sri Manish Mehta.

A. K. Kalia
Secretary

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सम्पादकीय

मैं 'ऋतम्' के परामर्शदाता सम्पादक–मण्डल के सदस्यों, विद्वान् लेखकों तथा उदार ग्राहकों से क्षमाप्रार्थी हूँ जिन्हें 'ऋतम्' के प्रकाशन के लिए इतने सुदीर्घ काल तक प्रतीक्षा करनी पड़ी है। वैसे तो 'ऋतम्' के दो अङ्क जनवरी तथा जुलाई में प्रकाशित होने चाहिए, किन्तु दुर्भाग्यवश कुछ ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न होती गयीं कि 'ऋतम्' इधर अनेक वर्षों से नियमित रूप से प्रकाशित नहीं हो सका। उच्चस्तरीय शोध पत्रिकाओं का यह दुर्भाग्य ही कहा जायेगा कि वे शायद ही कभी नियमित रूप से प्रकाशित हो सकती हों। इसके मुख्य कारण हैं धनाभाव और श्रेष्ठ शोध लेखों की प्राप्ति। देश–विदेश के विद्वानों में लोकप्रिय होते हुए भी 'ऋतम्' का नियमित रूप से प्रकाशित न हो सकना दुर्भाग्यपूर्ण तो माना ही जायेगा। इस बार 'ऋतम्' के प्रकाशन में अवाञ्छित और अप्रत्याशित विलम्ब के कारणों में दो–दो बार मेरी गम्भीर रुग्णता भी रही है। ईश्वर की कृपा से अब मैं काफी स्वस्थ हूँ और इसी कारण इतने विलम्ब से ही सही मैं यह विशेषाङ्क लेकर आप सबकी सेवा में प्रस्तुत हो रहा हूँ।

निश्चय किया गया था कि 'ऋतम्' के दो विशेषाङ्क संस्कृत तथा भारती विद्या के दो उद्भट विद्वानों–डॉ० मङ्गलदेव शास्त्री तथा डॉ० सत्यव्रत सिंह जी – की स्मृति में प्रकाशित किये जायें। बहुत समय तो मैं यह निश्चय ही न कर सका कि इनमें से किस विद्वान् की स्मृति में विशेषाङ्क का प्रकाशन पहले किया जाये। स्व० प्रो० शास्त्री की सुपुत्री तथा उनके जामाता ने उनका सम्पूर्ण ग्रन्थ सङ्ग्रह परिषद् को भेंटस्वरूप प्रदान कर दिया था तो प्रो० सत्यव्रत सिंह परिषद् के स्थापनाकाल से ही उसके साथ घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध रहे थे। परिषद् के उपाध्यक्ष, अध्यक्ष और उसके शोध संस्थान के निदेशक रह चुकने के साथ ही उन्होंने भी अपना सम्पूर्ण ग्रन्थ सङ्ग्रह परिषद् को भेंटस्वरूप प्रदान कर दिया था। साथ ही वह मेरे पथप्रदर्शक तथा मेरे भाग्यविधाता भी थे। अतः स्व० गुरुवर सत्यव्रत सिंह जी की स्मृति को समर्पित 'ऋतम्' का यह विशेषाङ्क विद्वानों के समक्ष पहले प्रस्तुत किया जा रहा है। मैं स्व० प्रो० शास्त्री के जामाता और उनकी यशःशेष पुत्री की आत्मा को यह आश्वासन भी दे रहा हूँ कि प्रस्तुत विशेषाङ्क के प्रकाशन के साथ ही स्व० प्रो० शास्त्री की स्मृति में प्रकाश्य विशेषाङ्क की मुद्रण–प्रतिलिपि भी मुद्रणार्थ दी जा रही है।

'ऋतम्' के सम्पादक मण्डल के एक कर्मठ सहयोगी प्रो० के० वी० शर्मा तथा इस विशेषाङ्क के उन लेखकों जैसे प्रो० बटुक नाथ शास्त्री, डॉ० बच्चू लाल अवस्थी, डॉ० जी० वी० देवस्थली के प्रति अपनी श्रद्धाञ्जलि अर्पित करना मैं अपना पुनीत कर्तव्य समझता हूँ जिनकी सहायता से ही यह सारस्वत सत्र पूर्ण हो रहा है। इसके अतिरिक्त संस्कृत जगत् प्रो० रामचन्द्र नारायण दाण्डेकर, आचार्य पं० रामनारायण त्रिपाठी जी तथा प्रो० कुञ्जुन्नी राजा जैसे विद्वानों के निधन से भी अपने को असहाय अनुभव कर रहा है। मैं इन सभी विद्वानों को अपनी विनम्र श्रद्धाञ्जलि समर्पित कर रहा हूँ।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यह निर्णय किया गया है कि 'ऋतम्' के उक्त दोनों विशेषाङ्कों को क्रमशः उन्नीस से अट्ठाइस और उनतीस से सैंतीस संयुक्त अङ्कों में प्रकाशित करके इसे अद्यावधि कर लिया जाये। मैं परिषद् की कार्यपरिषद् के सदस्यों, विशेष रूप से परिषद् के अध्यक्ष तथा मन्त्री महोदय, परामर्शदाता सम्पादक मण्डल के सहयोगियों, विद्वान् लेखकों और सुधी पाठकों को विनम्रतापूर्वक यह आश्वासन भी दे रहा हूँ कि भविष्य में उक्त सुधी समाज के सहयोग से 'ऋतम्' का वर्ष में कम से कम एक संयुक्ताङ्क तो अवश्य ही प्रकाशित होता रहेगा।

मुझे यह सूचित करते हुए हर्ष और गर्व का अनुभव हो रहा है कि परिषद के मन्त्री 'अजस्रा' नाम्नी त्रैमासिक मञ्जूषा के सम्पादक और 'ऋतम्' के सह–सम्पादक डॉ० अशोक कुमार कालिया, डॉ० सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी के कुलपति नियुक्त किये गये हैं। वाराणसीपति भगवान् विश्वनाथ जी से मेरी प्रार्थना है कि वह डॉ० कालिया को वह शक्ति प्रदान करने की कृपा करें जिससे वह अपने पद का निर्वहण निष्पक्षता, प्रतिष्ठा तथा सफलतापूर्वक कर सकें।

'ऋतम्' तथा परिषद् के प्रायः सभी प्रकाशनों के मुद्रक, प्नार मुद्रक प्नार ऑफसेट के स्वामी श्री विश्वमोहन मेहता और उनके युवा, विनम्र तथा कर्मठ सुपुत्र श्री मनीष मेहता के प्रति आभार प्रदर्शन करना मैं अपना पुनीत कर्तव्य समझता हूँ, क्योंकि इन्हीं दोनों महानुभावों के सक्रिय सहयोग से 'ऋतम्' का यह विशेषाङ्क विद्वत्समाज के समक्ष प्ररतुत किया जा रहा है।

जगदम्बा प्रसाद सिनहा
सम्पादक

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Editorial Preface

I owe an apology to the Members of the Advisory Editorial Board, to the learned contributors, to the generous subscribers and to all those patrons who had to wait endlessly for this issue of the *Ṛtam* to see the light of the day inspite of my cherished desire to bring out the Journal at regular intervals. Though the Journal should be brought out twice a year–once in January and the second time in July, to my utter ill-luck circumstances have always been coming in my way and preventing me to bring out the Journal at regular intervals. Although it is not unusual for the scholarly Journals, as the *Ṛtam* is proud to be, not to come out at regular intervals for various reasons, including the paucity of funds and difficulties in procuring standard research articles this time the Journal so fondly patronised by the scholars in India and abroad is coming out after a very long and unexcusable interval. The most important reason for this delay has been my ill health, including my two bypass cardiac surgeries and their after effects, which kept me confined to my sick bed. It was with the grace of the Almighty that I could recover from the dreaded disease and could gather enough strength to stick to my desk for editing, proof reading and discharging other editorial duties.

It was decided to bring out two Special Volumes of the *Ṛtam* in memory of the two doyens of Sanskrit, viz. the late Dr. Mangal Deva Sastri and my teacher the late Dr. Satyavrat Singh. For quite a long time I could not decide as to which of the two Volumes should come out first. After deliberating upon the problem for long I ultimately decided to bring out the Special Number of the *Ṛtam* first in the memory of my teacher and mentor, Dr. Satyavrat Singh but at the same time it is also my firm commitment to hand over the matter ready for the other Special Number in the cherished memory of the late Dr. Mangal Deva Shastri, whose daughter and son-in-law were generous enough to donate his complete and valuable personal collection of books to the Parishad. Although the dear daughter of the great scholar is no more to see the Special Number, my only satisfaction is that at least his son-in-law, Sri Ramesh Chandra Rastogi, IAS (Retd) is there to see the Special Number dedicated to the sacred memory of his father-in-law in print.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

I shall be failing in my duty if I do not pay my homage to the sacred memory of some of the contributors such as Prof. Batuk Nath Shastri, Dr. Bacchu Lal Avasthi, Dr. G. V. Devasthali and one of the members of the Advisory Editorial Board, the late Dr. K. V. Sarma of Chennai who was a great help to me in all my literary pursuits, whether personal or carried on under the aegis of the Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Besides the world of Sanskrit scholars has lost great scholars like Dr. R. N. Dandikar, Pt. Ram Narain Tripathi and Dr. Kunjunni Raja I bow in reverence to the sacred memory of all these scholars.

It has been decided to combine Vol. XIX to XXVIII covering as many as 43 + 360 pages. Vol. XXIX to XXXVIII will be combined together to be brought out as Dr. M.D.. Shastri Commemoration Volume. This Special Number will also consist of almost the equal number of pages. With all the modesty at my command, I want to assure all the patrons of the Journal, the subscribers the contributors and the honourable Members of the Advisory Editorial Board that henceforth the Journal will come out almost regularly, if not half yearly, atleast annually.

I would be failing in my duty if I do not put on record all the cooperation and encouragement of the members of the Executive Committee of the Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, specially the President and the Secretary, learned Members of the Advisory Editorial Board of the *Ṛtam* and the contributors who are well known in their respective fields and who have been regularly lending their cooperation to me by contributing their valuable articles to the columns of the *Ṛtam*.

It is my privilege to announce the appointment of Prof. A. K. Kalia, the Secretary of the Parishad, Editor of its Sanskrit Quarterly, the *Ajasrā* and the Associate Editor of the *Ṛtam* as Vice-Chancellor of Dr. Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi. May the Lord Viśvanath bestow his choicest grace on Prof. Kalia so that he may be able to discharge the duties of his new and most coveted office successfully.

Last but not the least, I owe my heart-felt thanks to Sri Vishwa Mohan Mehta and his young, energetic and modest son, Sri Manish Mehta for all the cooperation to the *Ṛtam* in general and to me in particular. They have stood with me in thick and thin during the printing of the Journal. I hope they will be lending their valuable cooperation to the Journal and bring it out neatly printed and nicely got up in future also.

J. P. Sinha
Editor

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

AKHILA BHARATIYA SANSKRIT PARISHAD LUCKNOW

An Introduction

The Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow was established under the inspiration and kind patronage of the late Acharya Narendra Deva, the late Dr. Sampurnanand, the late Prof. K.A.S. Iyer and the late Sri Gopal Chandra Sinha in the year 1951 and was registered under the Societies' Registration Act, 1860 in the same year. Since then it has steadily grown on and is now one of the prominent research institutes of Northern India.

The aims and objects of the Parishad are as follows :

1. Propagation of Sanskrit language and literature;
2. Translation of works of Sanskrit literature in Hindi and other languages and their publication;
3. Editing and publication of Sanskrit, Pāli and Prākrit manuscripts and of such published books as are either rare and out-of-print or stand in need of a critical edition;
4. Search and collection of Sanskrit, Pali and Prakrit manuscripts;
5. Establishment of Sanskrit libraries, reading-rooms and repositories;
6. Carrying on, encouraging and fostering research in all branches of Indology;
7. Establishment of contacts with Indian and foreign Sanskritists and Indologists and Institutions where Indological studies may be carried on;
8. Taking such other steps as may be necessary for the propagation of Sanskrit language and literature and for researches in Indology.

Activities

The Parishad is engaged in the following among other activities :

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

1. **Running a Library and a Reading Room :** The Parishad possesses a fine library in the city of Lucknow at a place which is not far off from the main educational centres of the city. Besides manuscripts, the library contains a large number of printed volumes, of which quite a large number represent works which are now rare and out of print. Attached to the library there is a reading-room equipped with excellent seating arrangement. The library and the reading-room are made use of at an average by 30 to 40 scholars every day, which is not a mean figure for a specialised library of this kind.

2. **Search and Collection of Manuscripts :** The Parishad has so far collected a little over 15000 manuscripts, out of which some are on palm-leaf, some on birch-bark and the others on paper. 2134 of the manuscripts in the Parishad's collection are in the Śāradā or Kashmiri script. The oldest manuscript in the Parishad's collection is of Vikrama Samvat 1452, corresponding to 1397 A.D., which was a little more than 600 years ago.

3. **Preparation and publication of Descriptive Catalogues of the manuscripts collected in the Parishad :** With the financial assistance given by the Government of India the Parishad has already published a Catalogue of 1304 manuscripts, which too has been prepared with the Government of India's financial help. Another series containing four volumes has also been published. The work of preparing a Catalogue of the remaining manuscripts is in progress. In fact, it is a continuing process.

4. **Preparing critical editions of old and rare works :** A book on astronomy entitled *'Dhīkoṭida-karaṇam'* has already been critically edited and published along with an Introduction, English translation and notes. One of the 'Tantra' works present in the form of manuscripts in our collection viz., Bhaktistotra by Avadhūtasiddha was edited by Mahāmahopādhyāya Dr. Gopinath Kaviraj. This manuscript, which is on birchbark and in *Śāradā* script is almost complete. The Government of India has got this manuscript laminated free of charge at the National Archives. The work has also been published by the Parishad.

5. **Honouring distinguished Sanskritists and Scholars of Indology :** In September 1967 the Parishad brought out and presented an Abhinandana Grantha to Dr. Gopinath Kavirāja. Other Abhinandana Granthas were also presented to some other very distinguished scholars.

6. **Publications :** A list of the Parishad's publications has been printed separately. It contains 46 entries.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

7. **Holding of academic meets and seminars :** A meeting in which some scholar or the other delivers a speech or reads a paper is a regular feature. Besides, special memorial lectures are held in memory of the Late Professor K.A.S. Iyer and the Late Professor Mangal Deva Shastri. In addition, special lectures and seminars are organised regularly.

8. **Staging Sanskrit Dramas :** The Parishad has so far staged several Sanskrit dramas in the city of Lucknow. It also staged one Sanskrit drama in Varanasi and another in Ujjain. It wants to set up a permanent stage for such dramas but lacks the necessary funds.

9. **Research Work :** Research is one of the main functions of the Parishad. The library together with its manuscripts section is being equipped in such a way as to be most helpful in this matter. The publication of a Research Journal containing creative Sanskrit writings is a step in the same direction and so is also a Sanskrit Magazine. The Parishad was very fortunate in getting the services of the late Prof. K.A.S. Iyer to work as the Director of Research. Scholars wishing to do research under the auspices of the Parishad have the advantage of getting guidance also from the following :

   1. Prof. H. C. Joshi, Retd. Professor & Head, Sanskrit Department, University of Gorakhpur, Gorakhpur.

   2. Prof. J. P. Sinha, Retd. Professor and Head, Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University.

   3. Prof. A. K. Kalia, Formerly Professor, Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University. At present Vice-Chancellor, Dr. Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, Varanasi.

   4. Dr. M. L. Rastogi, Retd. Reader, Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University.

   5. Prof. R. S. Misra, Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University.

   6. Prof. B. K. Shukla, Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University.

   7. Dr. (Smt.) Priti Sinha, Reader, Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

10. **Research Journal :** *Ṛtam* - a half-yearly multilingual Research Journal and *Ajasrā*, a Quarterly Sanskrit Magazine.

Management :

The Parishad is managed by an Executive Committee consisting of very eminent persons. The list of its members has been printed else where.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Part - I

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सत्यव्रतसपर्या

(स्व.) प्रो. बटुकनाथ शास्त्री खिस्ते

(1)

विद्योद्यानलताप्रतानविकसत्सत्कीर्तिपुष्पश्रिया
भूषावान् निजशिष्यवृन्दहृदयाम्भोजावलीभास्करः।
श्रीसत्यव्रतसिंह इत्यभिहितः श्रेयःशतैर्मण्डितः
श्रीमल्लक्ष्मणपत्तनावनिमणिः स्मृत्या समभ्यर्च्यते।।

(2)

सुब्रह्मण्यवराय्यरादिगुरुभिः सन्दर्शिताध्वा मुहुः
शास्त्रेषु प्रथमानचिन्तनगुणो बन्धनप्रबन्धोच्चयान्।
प्राशस्त्यं समवाप्य पण्डितसभारवाभासमानो गिरा
श्रीसत्यव्रतधीधनाश्चरमसौ चित्ते निधत्ते पदम्।।

(3)

श्रीरामानुजदर्शनादिषु चिरं तर्कानुतर्कच्छटा–
व्याख्यानानि विवेचयन् मतिमतामानन्दयन् मानसम्।
सद्योनिष्टविचारसारपदवीसञ्चारपञ्चाननो
मान्यो मानधनाग्रणीरविरसं विद्यालयप्राङ्गणे।।

(4)

सान्द्रस्नेहरसाभिपूरितमना अन्तर्भजन्मार्दवं
बाह्यां कामपि कर्कशामिव दशामुद्भासयन्नीतिमान्।
शिष्यान् शिक्षयितुं नयोमतिगुणानादर्शभूतः क्षितौ
प्रोत्तुङ्गेऽपि पदे स्थितो विरुरुचे यो नारिकेलोपमः।।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(5)

पूर्व लक्ष्मणपत्तने सुविदिते श्रीविश्वविद्यालये
काश्यां देवगिरां ततश्च सदने लब्ध्वा प्रतिष्ठां पराम्।
विद्याभ्युन्नतिमात्रतत्परतयानीतो यशःपात्रता–
मद्यापि क्षितिमौलिमण्डनमणिः सोऽयं समुद्योतते।।

(6)

तत्सान्निध्यवशादवाप्य बहुधा स्नेहामृतासेचनं
तस्याऽनेकपरोपकारसरणिं दृष्ट्वा प्रशस्याशयाम्।
सत्पुण्यस्मरणप्रसङ्गसुकृतं वाञ्छन्नयं मन्दधी–
राधत्ते विनयात्तदीयचरणे पुष्पाञ्जलिं वाङ्मयम्।।

(7)

विद्याव्रतोदारचरित्रपूतः,
सत्यव्रताख्यः सुधियां नरेन्द्रः।
दिव्ये स्थितो धामनि शाश्वतेऽपि
मद्वाचमेनामुररीकरोतु।।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तस्मै श्रीगुरवे नमः

प्रो. जगदम्बा प्रसाद सिनहा

जयन्ति ते सुकृतिनः रससिद्धाः कवीश्वराः।
नास्ति येषां यशःकाये जरामरणजं भयम्।।

आज जब मैं श्रद्धेय गुरुवर यशः शेष डॉ. सत्यव्रत सिंह जी के विषय में लिखने जा रहा हूँ तो मेरे मानस पटल पर उनके अत्यन्त निकट सान्निध्य में रहने का प्रायः अर्द्धशताब्दी का पूरा इतिहास चलचित्रों की भाँति एक–एक करके आ रहा है। मैंने जुलाई, 1950 में लखनऊ विश्वविद्यालय में बी. ए. प्रथम वर्ष में प्रवेश लिया था। सीतापुर जनपद जैसे एक छोटे से नगर से प्रदेश की राजधानी लखनऊ आया था। मेरे लिए सभी कुछ नवीन होने के साथ–साथ आकर्षक था। अभी तक जिस विधि से अध्ययन किया था उसमें विषय–विशेष के एक ही अध्यापक महोदय एक विषय के सभी ग्रन्थों का अध्यापन किया करते थे, फिर चाहे वह 'कुमारसम्भव' रहा हो अथवा 'हर्षचरितसार', चाहे अनुवाद का अभ्यास हो अथवा निबन्ध लेखन। मैं जिस सामाजिक और आर्थिक पृष्ठभूमि से आया था उसके कारण लखनऊ नगर का आकर्षण तो था ही, कक्षा में अलग–अलग विद्वानों से उनके अपने प्रिय विषयों के अध्ययन का सुख और कुतूहल भी कम न था। बी.ए. की संस्कृत कक्षाओं में अध्यापन करने वाले सभी अध्यापक अपने–अपने विषय के विशेषज्ञ थे। संयोग से गुरुवर स्व. प्रो. अय्यर उस समय बनारस के राजकीय संस्कृत महाविद्यालय में प्रधानाचार्य के रूप में प्रतिनिधायन पर गये हुए थे। अतः प्रथम वर्ष में जिन गुरुजनों के चरणों में बैठकर संस्कृत भाषा तथा साहित्य का अध्ययन करने का सौभाग्य मुझे प्राप्त हुआ था उनमें सभी यशः शेष डॉ. कान्तिचन्द्र पाण्डेय, डॉ. सत्यव्रत सिंह, डॉ. द्विजेन्द्र नाथ शुक्ल और पं. गया प्रसाद दीक्षित जैसे मर्मज्ञ गुरुजनों का पुण्य स्मरण सद्यः हो आना स्वाभाविक है। यहाँ का अनुभव अपने आप में अब तक के अध्ययन से सर्वथा भिन्न था। अपने–अपने विषयों के अधिकारी गुरुजन अपने–अपने प्रिय विषयों का अध्यापन किया करते थे। उस समय संस्कृत की बी. ए. कक्षा में केवल सत्रह विद्यार्थी थे, सोलह छात्र और एक छात्रा। ग्रामीण परिवेश तथा विपन्न परिवार का होने के कारण स्वभावतः मैं कुछ–कुछ हीन भावना से ग्रस्त रहा करता था। एक अध्यापक स्व. प्रो. अय्यर के अवकाश से रिक्त पद पर भी अस्थायी रूप से अध्यापन कर रहे थे– श्री हेमचन्द्र जोशी। वह अत्यन्त सरल, सहृदय पर हितचिन्तन आदि गुणों से विभूषित थे। विद्यार्थियों के प्रति उनका स्नेह अनुकरणीय था।

कीर्तिशेष पं. गयाप्रसाद दीक्षित जी की छात्रों विशेषकर मुझ जैसे विपन्न किन्तु जिज्ञासु छात्रों, पर विशेष कृपा रहती थी। सम्भवतः मेरे बी. ए. द्वितीय वर्ष की बात है कि न जाने किन कारणों से किसी प्रसंग में गुरुवर दीक्षित जी ने गुरुवर डा. सिंह की प्रशंसा करते हुए मुझे डॉ. सिंह (जिन्हें

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वह 'राजर्षि' कहा करते थे) के सम्पर्क में बने रहने के लिए प्रेरित किया था। यही नहीं, उन्होंने स्वयं मुझे ले जाकर उनसे मिलाया भी था। तब से लेकर अपनी इहलीला समाप्त होने तक श्रद्धेय गुरुवर डॉ. सिंह ने मुझे अपने चरणों में ही रखा। विभाग में स्व. डॉ. सिंह के वैदुष्य की चर्चा तो रहती थी, किन्तु मुझ जैसे अज्ञानी के लिए उनका मूल्यांकन करना सम्भव न था। मैंने बी. ए. कक्षा में हिन्दी विषय में आनर्स पाठ्यक्रम का चयन किया था। कारण था यशः शेष पं. हरिकृष्ण अवस्थी जी का आकर्षण। मेरे इण्टर कक्षा में हिन्दी के अध्यापक और श्रद्धेय स्वर्गीय पं. जी के प्रिय शिष्य ने ही मुझे हिन्दी में आनर्स करने के लिए प्रेरित किया था, किन्तु बी. ए. द्वितीय वर्ष की कक्षा में अध्ययन करते समय ही स्व. डॉ. सिंह जी से मैं इतना प्रभावित हुआ कि उन्हीं की प्रेरणा से मैंने हिन्दी आनर्स का पाठ्यक्रम छोड़कर एम. ए. संस्कृत विषय के साथ करने का निश्चय कर लिया।

उस समय एम. ए. प्रथम वर्ष संस्कृत में केवल सात छात्र थे– तीन बालक और चार बालिकायें। इन सात छात्रों में चार छात्रों ने अपने–अपने विषयों का विशेष अध्ययन और उनमें शोध कार्य करके विभिन्न विश्वविद्यालयों में अध्यापन कार्य किया था। सभी ने अपना अध्यापन कार्य प्रारम्भ तो लखनऊ विश्वविद्यालय से ही किया था, किन्तु हममें से दो छात्रों ने देश के विभिन्न विश्वविद्यालयों के साथ विदेशों में भी अपनी मातृ संस्था की कीर्ति कौमुदी छिटकायी है एक थे स्व. प्रो. रामचन्द्र द्विवेदी और दूसरा स्वयं मैं। यह मैं अपना परम सौभाग्य समझता हूँ कि स्व. डॉ. सिंह जी के चरणों का सन्निध्य मुझे उनके जीवनपर्यन्त प्राप्त होता कहा।

यहाँ एक घटना का उल्लेख करने का लोभ मैं सर्वरंग नहीं कर पा रहा हूँ, क्योंकि उससे गुरुवर स्व. सिंह जी का मेरे प्रति पक्षपात उजागर हो जाता है। अपनी कालरात्रि के समय उन्होंने मुझे बहुत समय तक अपने पास बिठाये रखा। उस समय उनके पास उनकी सहधर्मिणी, जिन्हें गुरुवर के प्रिय शिष्य 'अम्मा जी' कहकर सम्बोधित किया करते थे, उनके ज्येष्ठ पुत्र और उनके पुत्र के एक मित्र भी बैठे हुए थे। गुरुवर सिंह जी असाध्य वेदना से छटपटा रहे थे। पीड़ा की पराकाष्ठा यह थी कि गुरुवर के मुख से शब्द भी ठीक से नहीं निकल रहे थे। जब मैंने उनसे विदा लेने की अनुमति माँगी तब तक अर्धरात्रि ढल चुकी थी। गुरुवर ने मुझे घर जाने की अनुमति तो दी, किन्तु कमरे में बैठे शेष परिजनों को वहाँ से हटाकर मुझसे बोले – 'जगदम्बा प्रसाद जी, मैं मॉडल हाउस (अपने पुराने आवास) नहीं जाना चाहता हूँ। तुम मुझे वहाँ जाने मत देना, अवधेश (उनके ज्येष्ठ पुत्र) को मना कर दो। प्रातःकाल जिस चिकित्सक से परामर्श चाहना ले लेना, किन्तु रात में मुझे यहीं रखो।' गुरुवर की इच्छा के आगे मेरे पास कोई विकल्प रह ही नहीं गया था। मैंने 'अम्मा जी' को एकान्त में ले जाकर उनकी इच्छा तो उनसे बता दी, किन्तु उनके बेटे से मैंने बड़ी विनम्रता किन्तु दृढ़तापूर्वक कह दिया कि 'डॉ. साहब आज रात कहीं नहीं जायेंगे, वे अपने खुर्रम नगर स्थित आवास में रहना चाहते है। जिस किसी भी चिकित्सक से परामर्श करना होगा उसे खुर्रमनगर स्थित उनके आवास पर ही बुला लिया जाये।' 'अम्माजी' डॉ. साहब की इच्छा को सर्वोपरि मानती थीं। उन्होंने भी मेरा समर्थन किया। निश्चय हुआ कि गुरुवर अपने खुर्रमनगर स्थित आवास में रहेंगे और जिस किसी भी चिकित्सक से परामर्श लेना होगा उसे वहीं बुला लिया जायेगा। अस्तु, गुरुवर खुर्रमनगर स्थित अपने नवीन भवन में ही रहे, जिसे वह आश्रम कहा करते थे। वहीं वह रात ढलने के पूर्व ही उनके जीवन का सूर्य ढल गया। वह रात थी 23/24 नवम्बर 1988 की और समय था ब्राह्म मुहूर्त का 3 बजे। मुझे पो फटते ही सूचना मिल गयी। मैं तुरन्त भागकर गुरुवर के 'आश्रम' पर पहुँचा। 'अम्मा जी' मुझे देखते ही चीख मारकर उपालम्भ देने लगीं,

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'जगदम्बा, तुमने मुझसे बाबू जी की बीमारी की गम्भीरता बतायी क्यों नहीं।' मैं निरुत्तर था। मुख से शब्द तो नहीं निकल सके नेत्रों से अश्रुओं की झड़ी अवश्य लग गयी। मेरा संरक्षक मुझे छोड़कर जा चुका था। अब शेष है तो गुरुवर की कीर्तिकौमुदी, उनकी कालजयी कृतियाँ और उनकी पावन स्मृतियाँ।

गुरुवर डॉ. सत्यव्रत सिंह जी का जन्म 3 अप्रैल, सन् 1913 ई. को बलिया जनपद के रेवती नामक ग्राम में हुआ था। उनके पिताश्री आर्य समाज की ओर प्रवृत्त थे और संस्कृत के भक्त भी थे। जैसा कि प्रायः गुरुवर स्वयं बताया करते थे उनके धर्मभीरु पिता को यह भय रहता था कि भौतिक समृद्धि की चमक–दमक में उनके दोनों बेटे कहीं पथभ्रष्ट न हो जायें, जैसा तत्कालीन धनाढ्य जमीदार क्षत्रिय नवयुवकों के साथ होने का भय रहता था, अपने दोनों बेटों की शिक्षा संस्कृत से ही प्रारम्भ करायी। डॉ. सिंह ने प्राच्य परिपाटी से संस्कृत का अध्ययन प्रारम्भ किया और तत्कालीन संस्कृत कॉलेज, वाराणसी से शास्त्री परीक्षा प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण की। तदनन्तर आधुनिक प्रणाली से उच्चतर विद्योपार्जन के लिए वह लखनऊ आ गये। उनकी प्रतिभा ने लखनऊ विश्वविद्यालय में भी अपनी कीर्तिपताका फहराई। गुरुवर सिंह जी ने 1937 ई. में बी. ए. आनर्स तथा वर्ष 1938 में एम. ए. स्पेशल परीक्षा प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण की। एम. ए. परीक्षा उन्होंने न केवल प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण की थी अपितु उस वर्ष विश्वविद्यालय में सभी संकायों की परास्नातक परीक्षा में उन्हें सर्वाधिक अङ्क भी प्राप्त हुए थे। तदनन्तर उन्होंने गुरुवर प्रो. अय्यर जी के सान्निध्य और निर्देशन में पी–एच.डी. तथा डी. लिट्. की उपाधियाँ प्राप्त की थीं। प्राच्य परिपाटी से अध्ययन करते हुए उन्होंने साहित्य तथा वेदान्त जैसे गूढ़ विषयों में आचार्य परीक्षायें भी उत्तीर्ण कर ली थीं। वेदान्तदेशिक के विषय में उच्च अध्ययन और शोध के लिए उन्होंने गुरुवर स्व. प्रो. अय्यर जी के निर्देशानुसार मैसूरस्थित श्री ब्रह्मतन्त्र परकालमठ के स्वामी श्री लक्ष्मीहयवदनक, दिव्य पादुकासेवक श्री मदभिनवरंगनाथ परकाल स्वामी जी के सान्निध्य में रहकर सम्प्रदाय परम्परा से श्रीमद्रामानुजाचार्य के श्रीभाष्य तथा वेदान्तदेशिक के सभी ग्रन्थों का अध्ययन–अनुशीलन निष्ठापूर्वक किया था। श्री परकाल स्वामी जी श्रीभाष्य और भगवत्पाद शङ्कराचार्य के शारीरकभाष्य में पारंगत थे। वेदान्तदेशिक के दर्शन का अध्ययन करके गुरुवर सिंह जी *Vedāntadeśika : A Philosophical* Study' पर वर्ष 1947 में पी–एच.डी. उपाधि प्राप्त कर ली थी। उनका यह शोध प्रबन्ध पूर्ण रूप से परिवर्तित, परिवर्द्धित और परिष्कृत रूप में चौखम्भा, वाराणसी से प्रकाशित भी हुआ था। देश–विदेश में इस ग्रन्थ को पर्याप्त प्रसिद्ध प्राप्त हुई थी और तत्तद् देशों के विद्वानों ने इस ग्रन्थ की भूरि–भूरि प्रशंसा भी की थी। विशिष्टाद्वैत के अध्येताओं के लिए यह ग्रन्थ आज भी अपरिहार्य माना जाता है। इसके पूर्व वर्ष 1942 में ही डॉ. सिंह जी संस्कृत विभाग में प्रवक्ता के पद पर नियुक्त हो गये थे। अपनी वैदुषी और प्रतिभा के कारण निरन्तर अपने कार्यक्षेत्र में उन्नति के सोपानों पर चढ़ते हुए वह वर्ष 1956 में उपाचार्य तथा वर्ष 1958 में संस्कृत तथा प्राकृत भाषा विभाग के आचार्य तथा अध्यक्ष पद पर आरूढ़ हो गये थे। इस अवधि में वह वर्ष 1964 से तीन वर्षों तक कला संकाय के अधिष्ठता भी रहे थे। सफलतापूर्वक अध्यापन तथा शोध करते–करते वह वर्ष 1974 में सेवा से निवृत्त हुये थे। आचार्य पद पर कार्य करते हुए ही उन्होंने *Contribution of Kashmir to Sanskrit Literature* विषय में डी. लिट्. उपाधि भी अर्जित कर ली थी। लखनऊ विश्वविद्यालय में संस्कृत के आचार्य तथा अध्यक्ष पद की शोभा बढ़ाते हुए ही डॉ. सिंह जी वर्ष 1970 से 1971 तक सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय में अवैतनिक कोषाध्यक्ष तथा कुलपति भी रहे थे।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

लखनऊ विश्वविद्यालय की सेवा से अवकाश ग्रहण कर लेने के पश्चात् भी उनका पठन–पाठन निरन्तर चलता ही रहा। उन्होंने वर्ष 1980 से 1982 तक बिहार के दो विश्वविद्यालयों, भागलपुर तथा राँची, में अतिथि आचार्य के रूप में कार्य किया था। वह अखिल भारतीय संस्कृत–परिषद, लखनऊ के उपाध्यक्ष, अध्यक्ष तथा शोध निदेशक भी रहे थे। वह प्रतिदिन नियमित रूप से परिषद् में आया करते थे और सदैव स्वाध्याय में तत्पर रहते थे। इस अवधि में वह जिज्ञासु छात्रों तथा विद्वानों का मार्गदर्शन भी करते रहते थे। उन्हीं की प्रेरणा तथा प्रोत्साहन से परिषद् में समय–समय पर विद्वद्गोष्ठियों, भाषण–मालाओं तथा सांस्कृतिक कार्यक्रमों के आयोजन हुआ करते थे। विद्वद्गोष्ठियों में व्यवधान उन्हें सह्य न था। उनकी मान्यता थी कि विद्वद्गोष्ठियों और व्याख्यानमालाओं से ही युवा अध्यापकों तथा वरिष्ठ छात्रों को भाषणकला का ज्ञान होता है और उनके शास्त्रज्ञान पर शाण चढ़ती है। गुरुवर प्रो. सिंह जी के कुशल निर्देशन में लखनऊ तथा देश के विभिन्न विश्वविद्यालयों से चालीस से अधिक शोध छात्रों ने पी–एच.डी. तथा डी. लिट्. उपाधियाँ अर्जित की थीं। वह प्रायः अखिल भारतीय प्राच्य संस्कृत सम्मेलन के अधिवेशनों में भाग लिया करते थे, किन्तु कालान्तर में जब उन्हें ऐसा अनुभव होने लगा कि इन अधिवेशनों में अध्ययन–अनुशीलन से अधिक महत्त्व निर्वाचनों पर दिया जाने लगा था तब उन्होंने इन अधिवेशनों में जाना प्रायः बन्द ही कर दिया था। डॉ. सिंह जी ने विश्व संस्कृत सम्मेलन के दिल्ली में आयोजित प्राच्य विद्या सम्मेलन में सक्रिय रूप से अपना सहयोग प्रदान किया था।

प्रो. सत्यव्रत सिंह जी जीवन के अन्तिम क्षणों तक पठन–पाठन में सक्रिय रूप से संलग्न रहे थे। वह कारयित्री तथा भावयित्री प्रतिभाओं तथा मौलिक चिन्तन के धनी तो थे ही, उनकी संस्कृत तथा हिन्दी में लिखित व्याख्यायें भी विद्वत्समाज में अत्यन्त प्रसिद्ध हैं। यह कृतियाँ इस प्रकार हैं–

1. मम्मटकृत काव्य प्रकाश की संस्कृत हिन्दी व्याख्यायें।
2. कविराज विश्वनाथकृत साहित्यदर्पण की संस्कृत–हिन्दी व्याख्यायें।
3. विशाखदत्तकृत मुद्राराक्षस की संस्कृत तथा हिन्दी व्याख्यायें।
4. वाग्भटकृत वाग्भटालंकार का हिन्दी अनुवाद।

ये सभी व्याख्यायें न केलव छात्रों में अपितु विद्वत्समाज में भी प्रतिष्ठा प्राप्त कर चुकी हैं।

डॉ. सिंह ने संस्कृत में भी मौलिक रचनाओं का सर्जन किया है, जो इस प्रकार हैं–

1. श्रीमदवधूतभगवद्रामावदानशतकम्।
2. ध्वन्यालोकलोचनोन्मेषः।
3. सत्योपदेशमुक्तावली।
4. भारविमधिकृत्य।
5. अधोरदर्शनविमर्शः।
6. अलंकारसर्वस्वविमर्शः।
7. स्वात्मोपलब्धिशतकम् (सिल्हणविरचितम्) – Introduction, Critical Edition and English Translation

उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त डॉ. सिंह जी ने शक्तिस्वरूपा श्रद्धेया माता आनन्दमयी की

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

प्रेरणा से नैमिषारण्यस्थित पुराणशोध संस्थान के निदेशक पद का भार वहन करते हुए मार्कण्डेय–पुराणान्तर्गत श्रीदुर्गासप्तशती की हिन्दी व्याख्या का भी प्रणयन किया था, जो उसी संस्थान द्वारा प्रकाशित हुई थी। इसके अतिरिक्त उन्होंने सम्पूर्ण मार्कण्डेय पुराण की भी हिन्दी व्याख्या की थी। वह भी उक्त शोध संस्थान से ही प्रकाशित हुई थी।

अखिल भारतीय संस्कृत–परिषद् के स्थापना काल से ही वह नियमित रूप से परिषद् आते थे। प्रशासनिक कार्यों में श्रद्धेय जज साहब (स्व. श्री गोपाल चन्द्र सिंह जी) से विचार–विनिमय करते थे और परिषद् के हितकारी कार्यों में वह जज साहब को भरपूर सहयोग देते थे। अपनी परिषद् के हितसाधन के लिए वह अपने स्वभाव के विरुद्ध प्रत्येक व्यक्ति से प्रत्येक समय भेंट करने के लिए तत्पर रहते थे। ऐसे हितैषी शुभचिन्तक शोधार्थियों और जिज्ञासुओं के पथप्रदर्शक तथा भारतीय संस्कृति और संस्कृत वाङ्मय के उन्नायक यशः शेष गुरुवर्य डॉ. सत्यव्रत सिंह जी के श्रीचरणों में मैं अपनी सप्रणति संस्मरणाञ्जलि श्रद्धा और विनय के साथ समर्पित करता हूँ।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

श्रीसत्यव्रततीर्थाऽवगाहनम्

प्रो. अशोक कुमार कालिया

पक्षं सपक्षयन्तं
सदृक्षं विपक्षयन्तं विपक्षम्।
सत्यव्रतहर्यक्षं
तं प्रत्यक्षयाम्यपरोक्षम्।।

सत्यम्, अपरोक्षमिव नरीनृत्यन्ति तानि क्षणानि मम जीवनस्य यान्यहं डॉक्टरसत्यव्रतसिंह–सान्निध्यतीर्थावगाहनात् पूतपूतानि मन्ये। १९५६ तमे वर्षे लक्ष्मणपुरविश्वविद्यालये स्नातककक्षायां प्रवेशं प्राप्तवानहम्। तस्मिन्नेव वर्षे तेषां महानुभावानां प्रथमदर्शनं सञ्जातम्। आरम्भत एव विभागीयेषु कार्यक्रमेषु पूर्णतया सक्रियोऽहमासम्। संस्कृतविभागीयसंस्थायाः ज्ञानवर्द्धिन्याः सभायाः १९६२ तमे वर्षे मन्त्रिरूपेण १९६३ तमे वर्षे च अध्यक्षरूपेण महत्त्वपूर्णकार्यक्रमाननेकप्रकारकान् समायोजितवानहम्। एते ते विशिष्टावसरा आसन् यदाऽहं तत्सान्निध्यसुखमसकृदनुभूतवान्। संस्कृतनाटकानामायोजनमेतेषु कार्यक्रमेषु कश्चनासीदतिविशिष्टः कार्यक्रमः। एतादृशेष्वतिविशिष्टकार्यक्रमेषु मम सक्रिया सहभागिताऽऽसीदेकं तत्प्रीतिपात्रताकारणम्। एतानि दृश्यानि प्राय आविर्भवन्तीव मम हृदयचित्रपटे नातिविशदतया। नातिविशदतयाऽवभासने कालिकदूरतैव कारणम्। एतादृशं गुरुजनसान्निध्यञ्च प्रायोऽनुभवन्त्येव विद्यार्थिनः। मया लब्धं तत्सान्निध्यं न किमपि वैशिष्ट्यमावहति। किन्तु यदहमग्रे वक्तुमिच्छामि तेनैतन्नितरां सेत्स्यति यदहं तद्विशिष्टनिर्हेतुकाऽनुग्रहपात्रमासम् इति।

विलक्षणैवाऽऽसीन् मम पारिवारिकी परिस्थितिः। तदानीं संयुक्त आसीदस्मदीयः परिवारः। कृषिकार्यं परिवहनव्यापारश्च परिवारस्याऽर्थस्रोतसी आस्ताम्। आर्थिकदृष्ट्या परिवारोऽयं मध्यमवर्गीय आसीत्, नाऽसमृद्धो न वाऽतिसमृद्धः। षट्स्वपि भ्रातृषु मम पिता ज्येष्ठ आसीत्। ज्येष्ठोऽप्यसावार्थिकविषयेषु सर्वथोपेक्षित आसीत्। एतस्यां परिस्थितौ शिक्षादिकमप्यस्मदीयं तदधीनं नाऽऽसीत्। आरम्भादेव सर्वोऽपि परिवारजनोऽस्मच्छिक्षाया विरुद्ध आसीत्। बहुधाऽनुत्साहितोऽपि सर्वथा विपरीतपरिस्थितावपि एम्. ए. परीक्षामहं यथाकथञ्चित् समुत्तीर्णवान्। व्ययसाध्यशिक्षाग्रहणादिकार्यं यथाशीघ्रं परित्यज्य धनागमसाधनेषु मम प्रवृत्तिर् आसीदिष्टा परिवारजनानाम्। एवम् एम्. ए. परीक्षोत्तरणानन्तरं विद्याप्राप्तेः सर्वानपि मार्गानवरुद्धान् सर्वाणि च द्वाराणि मुद्रितकपाटान्येवाऽहमपश्यम्। सहसैव प्रकाशस्य काचन रेखा लोचनगोचरतां गता। एता एव ताः परिस्थितयो या लोकोत्तरसत्तायां विश्वासं समुत्पादयन्ति। अहं तु संस्कारवशादेव तद्विश्वासपक्षपाती। सर्वत एव शोधादिरूपशिक्षाग्रहणकर्मणि निराशस्य मम शान्ते मनसि कश्चन विचारः समुत्पन्नः। विशिष्टाद्वैतदर्शनम् आसीन् मम विशिष्टोऽध्ययनविषय एम्. ए. कक्षायाम्। एम्. ए. परीक्षां समुत्तीर्यापि, सम्यगधीत्यापि विशिष्टाद्वैतदर्शनं मम विशिष्टाध्ययनविषयम्,

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अहमेवमनुभूतवान् यदेतस्मिन् दर्शने सम्यक् प्रवेष्टुमपि समर्थो नाऽभूवमहम् इति। एकाकी छात्रोऽहमासम् विशिष्टाद्वैतदर्शनस्य डॉ. सत्यव्रतसिंहश्चाऽऽचीद् विशिष्टाद्वैताचार्यः। डॉ. सत्यव्रतसिंहोऽयं दक्षिणदेशं गत्वा विशिष्टाद्वैतदर्शनं गुरुमुखात् सम्प्रदायपरम्परयाऽधीतवान् स्वपूर्वाऽवस्थायाम् इत्यहं कथञ्चिद् ज्ञातवान्। पारिवारिकसमस्याग्रस्तो विशिष्टाद्वैताऽध्ययनाऽनुरागसमन्वितश्चाऽहं तन्निकटं गत्वा निवेदितवानित्थम्– 'सत्यपि योग्ये गुरौ सत्यामप्यध्ययनेच्छायां परिमितत्वादध्ययनकालस्य अपरिमितत्वाच्चाऽध्ययनविषयस्य विशिष्टाद्वैतदर्शने निजप्रवेशं समुचितं न विभावयामि। भवद्भिर् दक्षिणदेशं गत्वा यया पद्धत्या सम्प्रदायस्याऽस्याध्ययनं कृतम् किं तयैव पद्धत्या दक्षिणदेशं गत्वाऽहमपि सम्प्रदायमिममध्येतुं शक्नोमि ? तादृशाऽध्ययनस्य मम महतीच्छा वर्तत इति।' श्रुत्वा चैतत् प्रसन्नवदनाः प्रोफेसरसिंहमहोदया एवमुक्तवन्तः– 'किं वस्तुतस्त्वं दक्षिणदेशं गत्वा विशिष्टाद्वैतमध्येतुमिच्छसि ? प्रसिद्धस्य मैसूरुनगरस्थस्य श्रीब्रह्मतन्त्रपरकालमठस्याधिपतयः श्रीलक्ष्मीहयवदनदिव्यपादुकासेवक–श्रीमदभिनवरङ्गनाथपरकालस्वामिनः स्वकीयोत्तरदेशयात्राप्रसङ्गे लखनऊनगरे यदा समायातास्तदोत्तर–देशीयान् छात्रान् विशिष्टाद्वैतदर्शनमध्यापयितुं तैर् निजेच्छा प्रकटिताऽऽसीत्। किन्तु ते तप्तशङ्खचक्रादिरूपदीक्षां प्रदायैवाऽध्यापयिष्यन्ति। यदि त्वं वस्तुतस्तत्र गत्वाऽध्येतुमिच्छसि तर्हि तेभ्योऽहं पत्रं प्रेषयामि।' मैसूरुनगरं गत्वा ममाऽध्ययनमियत्सुकरमिति मया न कदापि चिन्तितमासीत्। सर्वेश्वर एव मयि प्रसन्नो यः प्रोफेसरसत्यव्रतसिंहमाध्यमेन मम प्रियं चिकीर्षति। तत्कालमेवाऽह–मध्ययनविषयिणीं निजां दृढामिच्छां प्रकटितवान्। आरब्धः पत्रव्यवहारः प्रस्थितश्चाऽहं १९६३ तमवर्षस्य सितम्बरमासे मैसूरुनगरं प्रति। तत्र श्रीवैष्णवसम्प्रदाये दीक्षां प्रदाय श्रीलक्ष्मीहयवदनदिव्यपादुकासेवक–श्रीमदभिनवरङ्गनाथपरकालस्वामिपादैर् यन्मह्यं सम्प्रदायज्ञानं प्रदत्तं स एवास्ति मम जीवनस्याऽर्जितोऽक्षय्यो निधिः। तेनैव निधिनाऽद्यापि समृद्धोऽहं कथं वा सर्वस्यैतस्य निमित्तभूतानां डॉक्टरसत्यव्रतसिंहानामधमर्णो न स्याम्।

मैसूरुनगरात् प्रतिनिवृत्तोऽहं विशिष्टाद्वैतदर्शननिष्णाततत्वेन जनैरङ्गीकृतः। यद्यप्यद्याप्यहं विशिष्टाद्वैतपण्डितम् आत्मानं न मन्ये तथाप्येतत्तु सुतरां वक्तुं शक्यते यद् गुरुजनानां कृपया श्रीवैष्णवसम्प्रदायविषये श्रद्धासमन्वितविशिष्टबुद्धिसम्पन्नोऽहमभूवम् इति। एतद् यन्मम स्वरूपं जातं तत्र श्रीमन्तः प्रोफेसरसत्यव्रतसिंहमहोदया एव हेतुभूताः।

एतदनन्तरं मदीयं शोधकार्यं प्राचलत्। एतत्कार्यं परिवारजनसाहाय्यापेक्षं नाऽऽसीत्। मोतीमहलच्छात्रावासे निवासो व्यक्तिगतरूपेणाऽध्यापनादर्जितधनेन दैनिकाऽऽवश्यकतानां परिपूर्तिश्चेत्युभयमपि परिवारजनसाहाय्यनिरपेक्षमासीत्। १९६७ तमे वर्षे मम शोधकार्यं परिपूर्णतां गतम्। इदानीं माविजीविकाविषयकचिन्ताग्रस्तमनस्कोऽहमभवम्। जीवनस्य काचिदपि निश्चिता सरणिर् मम नयनयोः पुरस्तान्नाऽऽसीत्। मम पितृपादा अपि मम जीवनस्य विषये 'किं वा करिष्यत्यसौ निजजीवने' इति भृशं चिन्ताकुला आसन्। पुनः प्रोफेसरसत्यव्रतसिंहमहोदया एव मम रक्षकत्वेनोपस्थिता अभवन्। अत्रत्यस्य लक्ष्मणपुविश्वविद्यालयस्य संस्कृतविभागे गुरुवर्याः डॉक्टरअतुलचन्द्रवन्द्यो–पाध्यायमहोदयाः तदानीं रीडरपदम् अलङ्कुर्वन्ति स्म। एते विद्वद्वर्या गोरखपुरविश्वविद्यालये प्रोफेसरपदे नियुक्तिं प्राप्तवन्तः। तत्स्थाने कस्यचित् प्रवक्तृपदे नियुक्तिर् आसीत् करणीया। डॉक्टरसत्यव्रतसिंह–महोदयानामनुग्रहवशादेवाऽहमस्थायितया तत्स्थाने विनियुक्तो जातः। तदानीं लब्धा विनियुक्तिः क्रमेण पल्लविता पुष्पिता फलिता च।

डॉक्टरसत्यव्रतसिंहमहोदयानां यादृशोऽनुग्रहो यादृशी कृपा च मय्यासीत् तस्य सर्वस्य किं

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कारणम् इत्यहं बहुधा विचारयामि। लोके कानिचित् प्रीतिपात्रताकारणानि प्रथितानि सन्ति, किन्तु मद्विषये नैकमपि तादृशं कारणम् आसीत् प्रभावि। आर्थिकसमृद्धिदृष्ट्याऽहमासम् शून्यः। शासकीयप्रभावदृष्ट्याऽपि शून्य एव। जन्मना ते क्षत्रियपुङ्गवा आसन्, अहमासम् ब्राह्मणः। अत एव यदहं वच्मि यत् 'तेषां मयि निर्हैतुकी कृपा आसीद्' इति तदनायासमेव प्रमाणीभवति।

तत्सम्बद्धसंस्मरणराशितः कानिचिदेव संस्मरणान्यत्र मया विनिबद्धानि, सर्वेषामपि संस्मरणानां प्रस्तोतुमशक्यत्वात्। प्रशासकरूपेण तेषां क्षत्रशक्तिं शिक्षकरूपेण ब्रह्मशक्तिञ्चाऽहमसकृद् अन्वभवम्। एतस्य शक्तिद्वयस्य तेष्वपूर्वः समावेश आसीत्। अत एवाऽहं वच्मि–

क्षत्रशक्त्या वृतो ब्रह्मशक्त्या स्तुतो
जन्मना क्षत्रियः कर्मणा ब्राह्मणः।
भीमकान्तैर्महीभृद्गुणैर्मण्डितो
रत्नयादोभिरब्धिर्नु सत्यव्रतः।।

भवतु, विद्वद्वर्येभ्यो गुरुवर्येभ्यः साञ्जलिं प्रणतिं विनिवेद्य विरमाम्यशक्यगुणगणगणनारूपोपक्रमाद् इति।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ते हि नो मधुरा दिवसाः

प्रो. जयमन्त मिश्र

आसीत् खिष्टीय एकोनाशीतितमो हायनः, तस्य च प्रथमो मुदावहो मासः। विश्वविद्यालये स्नातकोत्तर–संस्कृत–विभागे डॉ. सत्यव्रतसिंहो विशिष्टप्राध्यापकरूपेण अभ्यागतः। सफलप्रयत्नस्य विभागाध्यक्षस्य मे मनसि अभूत् कश्चित् अनिर्वचनीय आमोदः। पूर्वपरिचयानुरागः अपिहितसमयावरणः अनुकूलमवसरमवाप्य समवर्धततमाम्। तदागमनप्रथमदिवसे विभागे प्राध्यापकानां छात्राणां च पुरतः डॉ. सिंहस्य परिचयं संक्षेपेणापि प्रददतो मम मानसोद्‌गार–प्रवाहे समयसीमा प्रावहत्। स्मर्यते, डॉ. सिंहोऽपि प्रत्युत्तर–वचने तदानीं तथा भाव–विह्वलोऽभवत् येन नाशक्नोद बहु भाषितुम्।

जनवरीमासस्य द्वादश्यां रात्रौ सपत्नीकः सपुत्रीकश्च डॉ. सिंहो भोजनार्थं मया स्व–निवासे निमन्त्रितः। मम धर्मपत्नी मिथिलायाः प्रतिरूपं भोज्यं वस्तु संस्कृतवती। सर्वे वयं तदानीं पारिवारिकवातावरणे संलपन्तः परस्परहास–परिहासमनुभवन्तः समोदं भुक्तवन्त इति भूतकालिकोऽपि विषयो निरन्तरस्मृतिपथारूढतया वर्तमानतामादधाति।

डॉ. सिंहो यथैव काव्यशास्त्रमर्मज्ञ आसीत् तथैव काव्य–निर्मितिकला–कुशलोऽपि। एकदा संस्कृतविभागे वयं डॉ. सिंहस्य सहृदयतया तस्य कवितामाधुरीमास्वादयन्तः परमां निर्वृतिमन्वभवाम्। अस्माकं विद्यार्थिनो मुजफ्फरपुरे डॉ. सिंहस्य शास्त्रज्ञानामृतलाभादपेता अपि तस्य काव्यसौरभ–मनेकधा व्यजिघ्रन्। पञ्चषमासेषु विहारविश्वविद्यालये स्थितस्य डॉ. सिंहस्य निकटसम्पर्काद् अविस्मरणीयप्रभावो मानसपटले समङ्कितोऽभवत्। दिवसस्य परार्द्धगता छायेव शुक्लपक्षीयचान्द्रमसीकलेव नौ मैत्री दिनानुदिनं वर्धमानासीत्।

सत्यव्रतस्य यशसः शरीरे शशिसन्निभे।
भयं निधनजं किञ्चित् कदापि नहि सम्भवेत्।।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Smaraṇāñjaliḥ

Prof. S. G. Kantawala

At the very outset I must thank Dr. J. P. Sinha, Editor, Ṛtam, Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow, for asking me to write my reminiscences about the late Professor Dr. Satya Vrat Singh, who chaired the Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University, Lucknow, and was the Vice-Chancellor of the Sampurnananda Sanskrit University, Varanasi, and who was actively connected with the activities of the Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow as its Vice-President, President and Director (Academic).

Since my younger days I had known him through his works as a great scholar of *Alaṁkāraśāstra*[1] and Indian philosophy. He was a rare combination of literature and philosophy. In the *Vyākhyākāla* of the history of *Alaṁkāraśāstra* Mammaṭa and Viśvanātha stand out very prominently. Mammaṭa's *Kāvyaprakāśa* (1050 AD-1100 A.D.)[2] is a far-famed work and "occupies an unique position"[3], and the edition of the *Kāvyaprakāśa* by him with his *"Śaśikalāvyākhyā"* bears ample testimony to his thorough study of the Sanskrit texts of literary criticism while clarifying the important and knotty points in the text, When many critics base their criticism on the principles of Western criticism, as observed by Hon. Dr. Sampurnananada, the then Chief Minister of U.P. in his 'Foreword" (dated September 6, 1955) to the edition of the *Kāvyaprakāśa*. His edition of the *Śahityadarpaṇa* of Viśvanātha[4] also illustrates his command over the controversial and knotty points in discussion from the śāstric point of view, as put by Hon. Pt. Kamalapati Tripathi, the then Home, Information and Education Minister, U.P., in his "Foreword" (dated 25, January, 1958) to the said edition. In this context one would like to mention here his edition of the *"Signet-Rākṣasa"* - the *Mudrā-Rākṣasa,* which is "one of the great Sanskrit dramas"[5] by Viśākhadatta, who "stands in the best dramatic tradition of

---

1. *Vida* Upadhyaya, Baladev : *Saṇskṛtaśāstronkā Itihāsa*, p. 247, Varanasi, 1969.
2. Kane, P. V., *History of Alaṁkāraśāstra*, prefixed to his edition of Viśvanātha's *Sāhityadarpaṇa*, p. 263. Bombay 1951.
3. *Ibid*, p. 255
4. 1300 A. D. - 1380; P. V. Kane, *Ibid*, p. 294.
5. A. B. Keith, *Sanskrit Drama*, p.205; OUP., 1959.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Indian theatre"[1]. Amongst his other writings in the philosophical area one would like to note his work *"Vedānta Deśika : His life, Works and Philosophy : A Study"*, as Vedānta Deśika occupies a very significant position in the *Viśiṣṭādvaita* system of *Vedānta* philosophy, as it is well-known that after Rāmānujācārya "there was need for an advent of an able philosopher who could consolidate further the basic teachings of Rāmānuja and establish the *Viśiṣṭādvaita* system of philosophy on a stable foundation making it unassailable from all conceivable criticism not only by rival schools but also from among the followers of Rāmānujā".[2] And this important mission was fulfilled by Vedānta Deśika *alias* Veṅkaṭanātha.[3]

I had heard about Dr. Singh as an international scholar since long, and I had the good fortune of having his *pratyakṣa darśana* on November 23, 1970 in the main office of the M. S. University of Baroda, Baroda, as one of the four experts – the other three being the late Professor G. C. Jhala (Bombay), the late Prefessor R. S. Tripathi (Aligarh) and the late Professor V. Venkatachalam (then at the Vikram University, Ujjain; later *Padmabhūṣaṇa* Professor V. Venkatachalam, on the selection-committee which met on the above-mentioned day at 2.30 p.m. to select a "Reader in Sanskrit" in the Department of Sanskrit (now named as "Department of Sanskrit, Pali and Prakrit), Faculty of Arts, M. S. University of Baroda, Baroda, with other members of this duly constituted committee.

I remember very vividly this historic, memorable and unforgetable day in my life. For a moment I felt myself blessed for having the *pratyakṣa darśana* of these four savants at a single place simultaneously : it was as if the *sārasvata-caturveṇī saṅgama* in the historic city of Baroda, known also as *Chhoṭīkāśī* (*Micro-kāśī*), in the University founded by the foresighted well-known ruler of the ex-Baroda state *viz*. Sayajirao Gaekawad III.

Dr. Singh put me several questions and conducted my interview largely through the medium of Sanskrit and had left on me an indelible impression of his art of interviewing a candidate. It had the magic effect of inspiring confidence in a candidate. The other expert members had their own art of interviewing a candidate by fostering confidence in a candidate. During the course of my interview I could mark the sound qualities of firmness of decision and frankness and love for justice and equality with unflinching equity of mind. It is obvious that any one - whether young or old - will be immensely impressed by these sterling qualities of head and heart and would have great respect and love for him. I pay my humble *smaraṇāñjaliḥ* to this great soul on this occasion.

■ ■ ■

1. A. K. Warder, *Indian Kāvya Literature*, Vol. III, p. 264, 1616, Delhi, 1977.
2. S. M. Srinivasa Chari, *Fundamentals of Viśiṣṭādvaita Vedānta*, p. 5; Delhi, 1988.
3. Vide, *Ibid*, p. 5

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Prof. Satyavrat Singh : As I Know Him

Prof. Karunesh Shukla

I had my first encounter with Prof. Satya Vrat Singh when I was a young student doing research under my late guru Prof. V. P. Upadhyaya, Head of the Department of Sanskrit, Gorakhpur University, Gorakhpur. Prof. Singh an erudite scholar of *Viśiṣṭādvaita Vedānta* had an equal command over and deep insight into the other branches of Indian Philosophical traditions, Classical Sanskrit literature and Sanskrit Grammar. He used to guide us on various points of confusions and controversies during his visit to Gorakhpur in the sixties. Later on several occasions we had opportunities to meet Prof. Singh in Conferences, Seminars and some academic Lectures besides routine University affairs.

He always used to encourage us to go deeper and deeper in the meaning of the *Śāstra*-s and elucidation of the classical texts for understanding the ancient Indian tradition.

During the last days of his life his comprehensive outlook towards the Indian tradition was discernable in his lectures. We last met on the occasion of the Maṇḍalīya Sanskrit Sammelana at Gorakhpur, with the late Pandita Ananda Jha, and released a book entitled *Sāhitya-darśana* by Pt. Raj Kishore Mani Tripathi and participated in the *Śāstrārtha* on topics of literature and *vyākaraṇa*. He encouraged the younger generation by his blessings in various forms. He was impressed by the stage presentation (*prayoga*) of *Abhijñānaśākuntalam,* so much so that he recommended its presentation at Lucknow under the aegis of the U.P. Sanskrit Academi.

May his soul rest in eternal peace.

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

महान् मित्र, महान् अभिभावक और महान् अध्येता– डॉ. सत्यव्रत सिंह

डॉ. कृष्णकान्त त्रिपाठी

मनुष्य एक बहुआयामी प्राणी है। उसके जीवन के अनेक पक्ष होते हैं। जैन दर्शन के सिद्धान्तानुसार एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति के जीवन के जिस पक्ष के सम्पर्क में आता है, उसका ज्ञान उसे होता है। यद्यपि यह ज्ञान सम्पूर्ण न होकर एकाङ्गी होता है, तथापि अपना यथार्थ वह भी रखता है।

डॉ. सत्यव्रत सिंह भारतीय संस्कृत संसार का एक ऐसा ही व्यक्तित्व थे, जिसकी अगाधता के अनेकों पक्ष होंगे। प्रत्येक व्यक्ति अपनी शक्ति और अपने सम्बन्ध के अनुसार उन्हें मापने का प्रयास करेगा और अपना आकलन प्रस्तुत करेगा।

मुझे यह सौभाग्य प्राप्त हुआ है कि मैं उनकी कृपा और विश्वास का पात्र जबसे उनके सम्पर्क में आया तबसे जीवन पर्यन्त बना रहा। उनके महान् व्यक्तित्व का वर्णन मैं सर्वाङ्गीण और सम्पूर्ण करने में इसलिए अक्षम हूँ क्योंकि मैंने कभी भी उनके विषय में विस्तृत विज्ञप्ति प्राप्त करने का प्रयास ही नहीं किया। मैं जबसे उनके सम्पर्क में आया, वस्तुतः उनके वट–वृक्ष व्यक्तित्व की महान् शीतल छाया में केवल सन्तुष्टि का ही अनुभव करता रहा हूँ। वट के मूल और विकास इत्यादि के विषय में मैंने कभी कुछ ध्यान ही नहीं दिया।

उनके सम्पर्क में मैंने उनके व्यक्तित्व के तीन रूप, तीन सन्दर्भों में साक्षात् अनुभव किये हैं और उन तीनों रूपों ने मुझे सदैव अभिभूत किया है, जिनका चित्रण शब्दों में हो पाना असम्भव है, फिर भी प्रयास करता हूँ।

एक समय मेरठ के रघुनाथ गर्ल्स कालेज की एक विभागाध्यक्ष से मेरी सम्बन्धी एक कन्या का एक विशेष कार्य आ फँसा था। वह कन्या बड़ी दुःखित होकर मेरे निकट आयी और उसने मुझसे कहा कि यह कार्य उसके भविष्य का निर्णायक होगा। यदि मुझसे कुछ हो सकता हो तो मैं उसकी सहायता करने की कृपा करूँ। मैंने कहा कि अभी तो मेरे समक्ष कोई समाधान नहीं है, किन्तु देखूँगा और प्रयास करूँगा। ये शब्द मैंने केवल उसे सान्त्वना देने के लिए कहे थे, क्योंकि वह बहुत ही विह्वल थी। कन्या ने कहा कि केवल दो दिन का समय है। इसके पश्चात् मेरे भविष्य का निर्णय हो जायेगा। लड़की बड़ी असहाय थी। पर मैं करता भी क्या ? भगवान् की कृपा की महिमा। दूसरे दिन अकस्मात् मेरे निवास पर डॉ. सिंह सायंकाल आ पहुँचे। मैं

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

आश्चर्यचकित था। पूछने पर ज्ञात हुआ कि वे कानपुर अपने निकट सम्बन्धी के यहाँ एक पारिवारिक उत्सव के सम्बन्ध में आये हुये हैं और समय निकालकर मुझसे मिलने चले आये हैं। मैं उनकी इस अहैतुकी कृपा से कृतार्थ हो गया। काफी (चाय) पीने के पश्चात् अन्य वार्तायें हुई और अन्त में मैंने उनसे उस कन्या के कार्य के विषय में निवेदन किया, क्योंकि मुझे ज्ञात था कि मेरठ के संस्कृत उच्च शिक्षा जगत् में उनका अत्यन्त प्रभाव था। उन्होंने उतरती अवस्था होने पर भी तथा सुखमय और शान्त जीवन की प्रकृति वाले होने पर भी बिना किसी शारीरिक कष्ट का विचार किये हुए समयाभाव के कारण रात्रि में बस के द्वारा ही कानपुर से मेरठ पहुँचने का विचार किया। मैं विस्मित नेत्रों से देखता रह गया। डॉ. सिंह और अचानक बिना किसी तैयारी के। बस से। वह भी रात्रि सेवा से। मेरठ की लम्बी दूरी की यात्रा पर बिना किसी ऊहापोह के तैयार। मेरे संकोच को देखकर उन्होंने झटिति कहा– एक मित्र फिर कैसे किसी मित्र के काम आयेगा। उन्होंने मेरे साथ बस में अनेकानेक कष्ट सहते हुए तथा रात्रि जागरण का दुष्कर कष्ट भी सहते हुए, जो उनके लिए असह्य था, मेरठ की यात्रा की।

मुझे अनेक अवसर स्मरण है, जब मैं अनेक प्रकार की विपत्तियों में कानपुर के शत्रुओं द्वारा फँसाये जाने के प्रयास से व्याकुल हुआ, किन्तु अनेक अवसरों पर ईश्वरीय अनुकम्पा से डॉ. सिंह ही निर्णायक नियुक्त हुए। उन्होंने सदैव मुझे सूचित करते हुये सावधान रहकर तथा निश्चिन्तता के साथ निर्भय होकर अपने कर्तव्य पालन का सङ्केत किया। वे सदैव निःस्वार्थ भाव से निश्चित और विश्वस्त संरक्षण मुझे प्रदान करते थे। इससे मेरे विरोधी सदैव हतप्रभ और परास्त होते थे।

मेरे रीडर–हेड नियुक्त होने की पूर्व संध्या तक, कानपुर विश्वविद्यालय तथा मेरे महाविद्यालय के मेरे विरोधियों ने भयंकर तूफान षड्यन्त्रों से पूर्ण, लिखित और अलिखित उपायों के माध्यम से मेरी असफलता के लिए कष्ट–श्रम–धनव्यय आदि उठाकर किये। किन्तु डॉ. सिंह की दृढ़ता, निष्पक्षता, न्यायप्रियता तथा विद्वत्ता ने षड्यन्त्रों को धूलिसात् कर दिया और मेरी सफलता का पथ प्रशस्त कर दिया। यह है महान् अभिभावक का स्वरूप। डॉ. सुभद्रा त्रिपाठी की नियुक्ति भी महान् षड्यन्त्रों के भंवर से यदि मुक्ति पा सकी तो वह भी डॉ. सिंह की गरिमामयी महत्ता के कारण। उनके न्यायोचित, निष्पक्ष, मानवतावादी दृष्टिकोण में मुझे महान् उदारचेता अभिभावक का प्रतिरूप मिला।

"जाकी रही भावना जैसी। प्रभु मूरति देखी तिन तैसी।।"

यह मेरा विश्वास है तथा उनकी विद्वत्ता देखकर अनुमान भी है कि उनका जीवन सदैव अध्ययनमय रहा होगा। वाङ्मयतप मानों उनके जीवन का अभिन्न अंग रहा हो। साहित्य तथा दर्शन दोनों विषयों में उनके सूक्ष्म ज्ञान की गम्भीरता आचार्य अभिनवगुप्त का स्मरण कराती है। जीवन में वे राजर्षि जनक के अनुयायी प्रतीत होते थे। अनेकों श्रेष्ठ साहित्य शास्त्रीय ग्रन्थों की गम्भीर विद्वत्तापूर्ण टीकायें उनके अगाध ज्ञान को सूचित करती हैं। उनके दार्शनिक शोध ग्रन्थ उनकी सूक्ष्म पैनी दृष्टि और दर्शन के सूक्ष्म अगाध ज्ञान को उद्घाटित करते हैं। उनका जीवन एक सतत प्रगतिमान् ज्ञान–गंगा के प्रवाह के समान सिद्ध होता है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

श्लोकों की रचना तो वे घूमते फिरते तथा यात्राओं में करते रहते थे। उनकी अनेक मौलिक श्लोकबद्ध रचनायें प्रकाशित और अप्रकाशित हैं। वेद तथा प्राकृत पर भी उनका असाधारण अधिकार था। इधर वे तन्त्र साधना में भी संलग्न थे।

लखनऊ विश्वविद्यालय और उत्तर प्रदेश की वे अन्यतम विभूति थे, जो सदैव विद्वानों के मध्य चर्चित रहेंगे।

मेरे हृदय की भावनामय विनत शब्द–श्रद्धाञ्जलि उन्हें समर्पित है।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

एक भावात्मक अन्तर्वेदना

डॉ. लालबाबू सिंह

परमपूज्य गुरूवर डॉ. सत्यव्रत सिंह जी के सहसा गोलोकवास का दुःखद समाचार मिलने पर मैं स्तब्ध रह गया। यद्यपि किसी व्यक्ति के मृत्यु के सम्बन्ध में आश्चर्य नहीं होना चाहिये, क्योंकि आने वाला एक दिन जाता ही है। यह ध्रुव सत्य है कि प्राणी का जिस प्रकार संयोग होता है, उसी प्रकार उसका वियोग भी निश्चित है।

जनम मरन सब दुख सुख भोगा।
हानि लाभ प्रिय मिलन वियोगा।।
काल करम बस होहिं गोसाई।
वरबस राति दिवस की नाई।।

महाभारत के वन पर्व में यक्ष–युधिष्ठिर संवाद की एक सुन्दर कथा है। इसमें यक्ष पूछता है कि, 'आश्चर्य क्या है ?' युधिष्ठिर कहते हैं कि, 'संसार से नित्य प्रति प्राणी यमलोक में जा रहे हैं, किन्तु जो बचे हुये हैं, वे सर्वदा जीते रहने की इच्छा रखते हैं, इससे बढ़कर आश्चर्य क्या है।'

परम भावुक, सुधीजनबन्द्य भावाभिभूतान्तःकरण, भावमय, महाभावग्रस्तहृदय, महाभावराज्यविहरणशील, गम्भीर विचारक सम्मान्य डॉ. सत्यव्रत सिंह जी के अमर नाम को स्वर्गीय विशेषण से युक्त करते हुये कर काँप रहा है। लेखनी भी प्रकम्पित हो रही है। हृदय रुदन कर रहा है। पुनः पुनः रोमाञ्चित हो रहा हूँ, तथा श्रद्धास्पद डॉ. सिंह का भाव स्मरण हो रहा है। भाव स्मरण से शुष्क नेत्र आर्द हो रहे हैं

यद्यपि "जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च"– यह सिद्धान्त अटल सत्य है, तथापि "कीर्तिर्यस्य स जीवति" जीवित वह है जिसकी कीर्ति वैजयन्ती गगन में फहरा रही हो। यह भी एक अनन्त शाश्वत सत्य है। एतावता डॉ. सिंह का यशः शरीर अमर है। उनकी धवल चन्द्र–ज्योत्स्ना दिग् दिगन्तव्यापिनी दिव्य कीर्ति सरित् अनन्त काल पर्यन्त भावुक जनों के संसारानलदग्ध हृदय को सतत शीतलता प्रदान करती रहेगी, उन्हें भावमयी कल्याणप्रद प्रेरणा देती रहेगी। श्रद्धेय डॉ. सिंह संस्कृत जगत् के प्रकाशमान् भास्कर थे। वे उन विभूतियों में से थे, जिन्होंने आजीवन भारतीय संस्कृति तथा संस्कृत के संवर्द्धन और उसके व्यापक प्रचार–प्रसार में योग दिया है। वे उच्चकोटि के लेखक, चिन्तक और विचारक थे। उन्होंने संस्कृत में अनेक ग्रन्थों की टीकायें लिखी थी, और "श्रीमदवधूतभगवान्रामशतकम्" काव्य की रचना की थी।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वस्तुतः भारतीय संस्कृति के समस्त गुण उनमें विद्यमान थे। वे स्वनामानुरूप सत्य परायण थे तथा असत्य से उन्हें बड़ी घृणा थी। वे सादगी का जीवन व्यतीत करते थे। परदुखकातर थे और दूसरों का सदैव हित–चिन्तन और हित–साधन करते थे। उनका वाह्य भाव देखने में कठोर प्रतीत होता था, परन्तु आन्तरिक भाव अत्यन्त मृदुल था। उन्होंने कई बार मेरे हित के लिए मुझे डाटा–फटकारा, जिससे उनके रौद्र रूप को देखकर मैं भयभीत हो गया। परन्तु कुछ ही क्षणों में उनका हृदय करुणा से ओत–प्रोत हो गया, और वे सब भूल गये। "नारिकेलफलसम्मितं वचो भारवेः" की उक्ति उनके व्यक्तित्व पर चरितार्थ होती है। संयमित जीवन, सरल स्वभाव, कपट रहित स्पष्ट वाणी तथा त्यागमय व्यक्तित्व के कारण लोग उनसे मिलने के लिए लालायित रहते थे। उनका चरित्र महान् तथा अनुकरणीय था। सत्य ही है कि धन और विद्या की अपेक्षा मनुष्य अपने आचरण से महान् बनता है।

'वृत्तेन हि भवत्यार्यो न धनेन न विद्यया'

श्री 'विष्णुसहस्रनाम' स्तोत्र में भगवान् के उन हजार नामों में तीन नामों का उच्चारण एक साथ क्रम से किया गया है– "अमानी मानदो मान्यो"। उक्त नामों में हरि–स्तवन के अतिरिक्त मान्य की परिभाषा भी सन्निहित है। किं बहुना, मान्यता प्राप्त करने का उपाय भी सुनिर्दिष्ट है। मान्य वह है जो स्वयं अपना मान विगलित करके सबको समान रूपेण मर्यादापूर्वक मान समर्पित करता है तथा उसी का मान्य होना भी सम्भव है जो स्वयं मान रहित होकर सबको आदरपूर्वक स्नेहिल सम्मान प्रत्यर्पित करता है। इस कथन में लेश मात्र भी अतिशयोक्ति नहीं है कि अनेक बार के मधुर सम्पर्क के अनन्तर मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा हूँ कि इस वाक्य के आदर्श थे परम आदरणीय डॉ. सिंह–

'सबहि मानप्रद आप अमानी।'

मैं उनका चरण स्पर्श कर गौरवान्वित होता था, परन्तु मैं जब भी उनका चरण स्पर्श करना चाहता था, वे बीच में ही हाथ पकड़ लेते थे। यह भी उनकी महानता थी।

श्री विष्णु पुराण में आया है कि जो अपने वर्ण, धर्म से विचलित नहीं होता, मित्र और शत्रु पक्ष में समान भाव रखता है, तथा न तो किसी वस्तु का अपहरण करता है और न किसी की हिंसा ही करता है, उस रागद्वेषादिशून्य अत्यन्त विशुद्धचित्त वाले पुरुष को विष्णु भक्त जानना चाहिये।

न चलति निजवर्णधर्मतो यः
समतिरात्मसुहृद्विपक्षपक्षे।
न हरति न च हन्ति किञ्चिदुच्चैः
सितमनसं तमवेहि विष्णुभक्तम्।।

मुझे डॉ. सिंह के निकट सम्पर्क में आने का सौभाग्य प्राप्त हुआ था। मैं जब कभी उनसे मिला उन्हें सदा प्रसन्न और आशावान् पाया। बड़े से बड़े प्रश्नों का समाधान वह एक वाक्य द्वारा कर देते थे। वह दूसरों की सहायता के लिए हर क्षण तत्पर रहते थे। मुझे ऐसे अवसर स्मरण है जब दूसरों की दुःखगाथा सुनकर वे इतने पीड़ित हो उठते थे जितने शायद दुःखग्रस्त व्यक्ति के स्वजन भी नहीं होते थे। वे मितभाषी थे। उनकी वाणी में इतनी शक्ति थी कि एक बार उनसे वार्ता करने के पश्चात् अधीर व्यक्ति भी धैर्य सम्पन्न हो जाता था।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

डॉ. सिंह का हृदय प्रेम तथा करुणा से ओत–प्रोत था। उनके प्रेम का स्रोत अक्षय था, उनकी करुणा का भाण्डार कभी रिक्त नहीं हुआ। इसका कारण यह था कि वह अपने को सहज ही दूसरों की स्थिति में रख लेते थे। वह सच्चे अर्थों में अजातशत्रु थे। उनके सम्बन्ध में विशेष क्या कहा जाय–

न हि कस्तूरिकामोदः
शपथेन विभाव्यते।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Part - II

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

निम्बार्काचार्य–काल और रचनायें

प्रो. रसिक बिहारी जोशी, दिल्ली

वास्तव में पाँचों वैष्णव सम्प्रदायों में से **निम्बार्क** सम्प्रदाय ही एक ऐसा सम्प्रदाय है जिस पर अभी तक आधुनिक शोध की दृष्टि से पर्याप्त काम नहीं हुआ है और इस सम्प्रदाय के मूल ग्रन्थ, टीका–टिप्पणियाँ, आचार्य परम्परा और सिद्धान्त मेधावी शोध छात्रों की प्रतीक्षा कर रहे हैं। इस क्षेत्र में कुछ दो–तीन ही कार्य हुए हैं। (1) डॉ. उमेश मिश्र की ***"Nimbārka School of Vedānta"*** नामक एक छोटी सी पुस्तक 1940 में इलाहाबाद से प्रकाशित हुई थी, (2) डॉ. रमा बोस का ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी का डी. फिल् का शोध प्रबन्ध जो तीन खण्डों में ***"Vedānta-Pārijāta Saurabha of Nimbārka"*** शीर्षक के साथ एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता से 1943 में प्रकाशित हुआ था और (3) **डॉ. मदन मोहन अग्रवाल** का अलीगढ़ मुस्लिम यूनिवर्सिटी का पी-एच.डी. का शोध प्रबन्ध, जो ***"Philosophy of Nimbārka"*** शीर्षक के साथ 1979 में प्रकाशित हुआ था। इसके अतिरिक्त कुछ छुटपुट लेख हिन्दी, बंगला तथा अंग्रेज़ी में प्रकाशित हुए हैं जो निम्बार्क सम्प्रदाय के अनुयायियों ने इधर–उधर प्रकाशित किये हैं। शोध की हुई यह सामग्री अत्यन्त अल्प है और प्राथमिक होने से महत्त्वपूर्ण सूचना से युक्त होने पर भी नये ढंग से आमूलचूल समीक्षा के योग्य है।

हम जानते हैं कि वैष्णव वेदान्त की परम्परा में पाँच सम्प्रदाय पल्लवित हुए हैं– (1) **निम्बार्क,** (2) **रामानुज,** (3) **मध्व,** (4) **वल्लभ** और (5) **चैतन्य**। इन पाँचों सम्प्रदायों में निम्बार्क सम्प्रदाय का अपना एक विशिष्ट स्थान और महत्त्व है। इस वैशिष्ट्य का प्रमुख आधार सम्प्रदाय के मूलभूत दार्शनिक सिद्धान्त और सम्प्रदाय की प्राचीनता को ही कहा जा सकता है। इस सम्प्रदाय की प्रसिद्धि निम्बार्क सम्प्रदाय अथवा निम्बादित्य सम्प्रदाय के नाम से हुई है। इस सम्प्रदाय के प्रथम उपदेशकर्त्ता स्वयं भगवान् **"हंस"** माने जाते हैं। भगवान् **हंस** से ही ब्रह्मा के मानसपुत्र अविद्याविरहित ऋषि **सनक, सनन्दन, सनातन** और **सनत्कुमार** ने उपदेश ग्रहण करके "ब्रह्मविद्या" प्राप्त की थी। श्रीमद्भागवत महापुराण से यह स्पष्ट है कि सनत्कुमार की योगविषयिणी जिज्ञासा का समाधान भगवान् ने हंस का अवतार लेकर किया था।

स मामचिन्तयद् देवः प्रश्नपारतितीर्षया।
तस्याहं हंसरूपेण सकाशमगमं तदा।।[1]

ब्रह्मा के इन चारों मानसपुत्रों का उल्लेख अनेक स्थलों पर **'ब्रह्मविद्या के आचार्य'** के

---

1. श्रीमद्भागवत महापुराण, 11.13.19

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

रूप में किया गया है। यही कारण है कि यह सम्प्रदाय **'हंससम्प्रदाय', 'चतुः सनसम्प्रदाय', 'सनक या सनातन सम्प्रदाय'**, अथवा **'ऋषि सम्प्रदाय'** के नाम से विख्यात है। इन्हीं **सनकादि** आचार्यों से **नारद** ने ब्रह्मविद्या प्राप्त की थी। यह बात **छान्दोदय उपनिषद्** से प्रमाणित हो जाती है। **नारद** ही **निम्बार्काचार्य** के साक्षात् गुरू हैं।

निम्बार्काचार्य के जन्म, जन्म-स्थान, तथा काल के सम्बन्ध में अभी तक पर्याप्त शोध नहीं हुआ है। सबसे पहले **डॉ. रामकृष्ण गोपाल भण्डारकर** ने अपने ***"Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Sects"*** नामक पुस्तक में यह चर्चा की थी कि **निम्बार्क** का जन्म दक्षिण भारत के **बिलारी** जिले के **निम्बपुर** नामक गाँव में हुआ था और वे जाति के तैलंग ब्राह्मण थे, किन्तु **निम्बार्क** सम्प्रदाय का लेशमात्र भी सम्बन्ध तैलंग प्रदेश से नहीं है और न ही वहाँ इस सम्प्रदाय के भक्त, आचार्य अथवा पीठ प्राप्त होते हैं। न ही इस सम्प्रदाय की कोई भी हस्तलिखित पाण्डुलिपि इस प्रदेश में मिली है। इसलिए निम्बार्क सम्प्रदाय के अनुयायी आचार्य और विद्वान् निम्बार्क का जन्म दक्षिण **भारत के आन्ध्र प्रदेश** में, **वैदूर्यपत्तन** के पास, **गोदावरी** नदी के तट पर विद्यमान **'अरूणाश्रम'** में स्वीकार करते हैं। **निम्बार्क** की माता का नाम **जयन्ती देवी** और पिता का नाम **अरूण मुनि** था। प्रारम्भ में इनका नाम **'नियमानन्द'** रखा गया था। प्राचीनकाल में **आनन्दान्त** नाम केवल संन्यासाश्रम में प्रविष्ट संन्यासियों के ही होते थे, यह नियम नहीं था, क्योंकि वैष्णव भक्तों के नाम भी **आनन्दान्त** प्राप्त हो जाते हैं। जैसे **रामानन्द, राघवानन्द**। इसलिए **नियमानन्द** नाम का **आनन्दान्त** होना यह प्रमाणित नहीं करता है कि **निम्बार्क** पहले संन्यासी हो गये थे। कालान्तर में **नियमानन्द** को ही **'निम्बार्क'** नाम की प्रसिद्धि प्राप्त हुई थी। **अरूणाश्रम** में रहते हुए ही इन्होंने वेद–वेदांग, आदि समस्त शास्त्रों का ब्रह्मचारी के रूप में यथाविधि प्रगाढ़ अध्ययन किया था। ऐसा प्रतीत होता है कि **ब्रह्मसूत्र** के अपने स्वोपज्ञ व्याख्यागर्भित दार्शनिक सिद्धान्त तथा अपनी उपासना पद्धति के प्रचार तथा प्रसार के लिए **निम्बार्क** कभी **'पैठन'** आये होंगे। वहीं उनका सम्पर्क संस्कृत तथा भारतीय धर्म और संस्कृति के परिपोषक, अत्यन्त प्रतापी **राष्ट्रकूट** राजाओं से हुआ होगा। **'पैठन'** से ही **निम्बार्क** कालान्तर में **ब्रजमण्डल** में चले आये और **गोवर्धन** के पास **निम्ब** ग्राम में रहने लगे। आज भी यहाँ **निम्बार्क** सम्प्रदाय का **श्रीसर्वेश्वर** का प्राचीन मन्दिर **निम्बार्क सरोवर** आदि स्थान विद्यमान है।

निम्बार्क सम्प्रदाय की परम्परा के अनुसार **निम्बार्काचार्य** भगवान् के आयुध सुदर्शन चक्र के अवतार माने जाते हैं। जब इनका उपनयन संस्कार सम्पन्न हुआ था, तब स्वयं देवर्षि **नारद** ने आकर इनको **'गोपालमन्त्र'** की दीक्षा प्रदान की थी, और **'श्रीदेवी'** तथा **'भूदेवी'** के साथ **श्रीकृष्ण** की पूजा–पद्धति और उपासना–पद्धति समझाई थी। **निम्बार्काचार्य** इसी निम्ब ग्राम में रहते थे। यहीं वे भगवान् का निरन्तर चिन्तन तथा स्मरण करते रहते थे। कभी–कभी वे तीर्थयात्रा के लिए भी जाया करते थे। एक दिन बहुत से यति **निम्ब** ग्राम में आये। उनमें से एक जैन साधु अथवा कोई दण्डी संन्यासी था। उनके साथ **निम्बार्काचार्य** की आध्यात्मिक चर्चा होती रही। दोनों ही इस चर्चा में इतने तल्लीन हो गये कि उनको काल का ज्ञान ही नहीं रहा। सूर्यास्त हो गया। जब अतिथियों के भोजन की बात चली, तो यति–अतिथियों ने कहा कि वे तो सूर्यास्त के बाद भोजन करते ही नहीं हैं। अतिथियों के निराहार रहने और अतिथि-सत्कार के भंग होने की सम्भावना से **निम्बार्काचार्य** का मन बहुत खिन्न हुआ। उस समय एक अनोखी

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

घटना घटी। **निम्बार्काचार्य** ने सुदर्शन चक्र का आवाह्न किया और उसी समय यतियों को कोटि सूर्य प्रभातुल्य सुदर्शन चक्र निम्ब वृक्ष पर साक्षात् दृष्टिगोचर हुआ। उस समय उपस्थित सभी यति–अतिथियों ने, **निम्बार्काचार्य** तथा अन्यान्य अनुयायी भक्तजनों ने प्रत्यक्ष देखा कि नीम के पेड़ पर सूर्य का बिम्ब चमक रहा है। सूर्य को अभी अस्ताचल पर नहीं गया देखकर अतिथियों ने प्रसन्न होकर भोजन किया। इसके बाद **निम्बार्काचार्य** ने सुदर्शन चक्र को लौटा दिया। तब सबने देखा कि रात्रि का चतुर्थांश बीत चुका था। उस समय तुरन्त घना अन्धकार छा गया, मानों रात्रि के दस बज गये हों। इस प्रकार सूर्यास्त के बाद नीम के पेड़ पर सूर्य का दर्शन कराने के कारण ही **नियमानन्द** का नाम **'निम्बादित्य'** अथवा **निम्बार्क** के रूप में विख्यात हो गया। तभी से यह सम्प्रदाय **निम्बार्क** सम्प्रदाय के नाम से जाना जाता है।

निम्बार्काचार्य के चार साक्षात् शिष्य थे– **(1) श्रीनिवासाचार्य, (2) औदुम्बराचार्य, (3) गौरमुखाचार्य** और **(4) लक्ष्मणभट्ट। औदुम्बराचार्य** ने अपने साक्षात् गुरू **निम्बार्काचार्य** का जीवन **'निम्बार्क–विक्रान्ति'** नामक ग्रन्थ में लिखा है। ऊपर निर्दिष्ट घटना के सम्बन्ध में **औदुम्बराचार्य** ने लिखा है कि "हे आचार्य! आपने रात्रि में अन्नभोजन निषिद्ध मानने वाले यतियों से कहा था–देखिए– अभी तमोमयी रात्रि कहाँ हैं। चारों ओर तो प्रकाश ही प्रकाश फैला हुआ है। ऐसा कहकर **गोवर्धन** पर्वत पर खड़े, घने–घने निम्ब वृक्षों के शिखरों पर करोड़ों सूर्य की कान्ति के समान प्रकाशित अपने आदि सुदर्शन स्वरूप को सूर्य के समान दिखाकर उन यतियों को भोजन कराया था।

'नक्तं निषिद्धं न इतीरितोऽन्नं
स्वं रूपमाद्यं रविकोटिभासम्।
भास्वानिव प्रातरूपाशयस्ते
तस्मै नमः सूर्यसुकार्थकर्त्रे।।

निम्बार्कविक्रान्ति, सनत्कुमार संहिता के चौंतीसवें पटल के पचहत्तरवें पद्य में **सदा शिव** ने **सनकादिकों** को यह रहस्य बताया था कि **गोवर्धन** से **यमुना** तक दो योजन की भूमि में वैष्णव मन्त्रों के जप तथा स्मरण करने से बहुत जल्दी मन्त्र प्रसन्न हो जाते हैं और अपने स्वरूप का दर्शन कराकर मन्त्रसिद्धि करा देते हैं। इससे यह प्रमाणित होता है कि पूर्वाचार्यों के वचनों को ही प्रमाण मानते हुए **निम्बार्काचार्य** ने **गोवर्धन** के पास ही **निम्बग्राम** में अपना आश्रम बनाया होगा। **निम्बार्काचार्य** के जन्मकाल के सम्बन्ध में सबसे पहले विचार करने वाले विद्वान् **डॉ. रामकृष्ण गोपाल भण्डारकर** थे, जिन्होंने **निम्बार्क** का काल ईसा पश्चात् बारहवीं शताब्दी (सन् 1162 ई.) स्थिर किया था। वास्तव में अभी तक इस सम्प्रदाय पर पर्याप्त शोध नहीं हुआ है। इसके तीन प्रधान कारण हैं– पहला कारण है **निम्बार्क** सम्प्रदाय के मूल ग्रन्थों के प्रामाणिक आलोचनात्मक संस्करणों का नितान्त अभाव। इस सम्प्रदाय के अनुयायी साधुओं ने जैसे–तैसे करके, इस शताब्दी में सम्प्रदाय के ग्रन्थ **वृन्दावन** से छपा–छपाकर निःशुल्क इधर–उधर बाँटें थे, किन्तु ये सभी प्रकाशित ग्रन्थ लोकप्रिय संस्करण मात्र कहे जा सकते हैं। इनमें एक ओर मूल ग्रन्थ में ही अशुद्धियाँ भरी पड़ी हैं। विद्वानों के लिए भी इनको यथा–तथा शुद्ध करके पढ़ने तथा समझने में पर्याप्त समय लगता है। दूसरी तरफ इनकी भूमिकायें भी ऐतिहासिक दृष्टि से प्रामाणिक नहीं हैं। दूसरा कारण यह है कि इस सम्प्रदाय के आचार्य तथा अनुयायी साधु–सन्त

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अधिकतर भगवान् की उपासना में ही रात–दिन लगे रहते हैं और सम्प्रदाय के ग्रन्थों के प्रकाशन, टीका–टिप्पणियों, प्रामाणिक संस्करणों, ऐतिहासिक पर्यालोचनाओं से विमुख रहते हैं। इस विषय में अपवाद स्वरूप **निम्बार्क** सम्प्रदाय के अधिकारी तथा विख्यात विद्वान् **श्री व्रजवल्लभ शरण** ने कुछ प्रशंसनीय कार्य किया है। तीसरा कारण यह है कि इस सम्प्रदाय ने सोलहवीं शताब्दी से ही संस्कृत में लिखना छोड़कर ब्रजभाषा में **'वाणी'** लिखना प्रारम्भ कर दिया था। अतः संस्कृत के मूल प्राचीन ग्रन्थ उपेक्षित होते चले गये थे। परिणाम यह हुआ कि सम्प्रदाय के इतिहास तथा सिद्धान्तों का भलीभाँति ऊहापोह नहीं हो सका। आधुनिक विद्वानों में भी इस क्षेत्र में काम करने वाले कुल तीन–चार विद्वान् ही हैं, जिनके नाम ऊपर बताये गये हैं। इन सभी विद्वानों ने **डॉ. भण्डारकर** के मत को ही ग्रहण कर लिया है और स्वयं विशेष छानबीन करने का प्रयत्न नहीं किया है। इनका प्रधान कारण प्रतीत होता है शोध के लिए पर्याप्त सामग्री तथा सम्प्रदाय के मूल ग्रन्थों की अनुपलब्धि। यही सबसे बड़ी बाधा रही है। उदाहरण के लिए **डॉ. रमा बोस** के तीन खण्डों के ग्रन्थ को लें, जिसमें उन्होंने **माधवमुकुन्दाचार्य** के **'परपक्षगिरिवज्र'** नामक ग्रन्थ पर कुल आठ पंक्तियाँ लिखी हैं और यह लिखकर टाल दिया है कि **माधवमुकुन्दाचार्य** के विषय में कुछ पता नहीं चलता है और उनकी युक्तियाँ **पुरुषोत्तम प्रसाद द्वितीय** से मिलती–जुलती हैं। वास्तव में **माधवमुकुन्दाचार्य** का यह अनोखा ग्रन्थ मूलमात्र 638 पृष्ठ का है जो नव्य न्याय की शैली में लिखा हुआ है और संवत् 1959 में **वृन्दावन** से प्रकाशित हुआ है।

डॉ. भण्डारकर ने **निम्बार्काचार्य** के काल के सम्बन्ध में यह कल्पना खड़ी की थी कि **माधव** और **निम्बार्क** की शिष्य-परम्परा **द्वारिकादेवाचार्य** तक है। अतः माधव की शिष्य-परम्परा की पीढ़ियों को गिनते हुए **माधव** से तैंतीस वर्ष पूर्व संवत् 1256 में उन्होंने **निम्बार्क** का समय निश्चित किया था। उन्होंने साथ ही साथ यह भी घोषित किया था कि **निम्बार्काचार्य** का यह काल–निर्धारण सर्वथा असंदिग्ध नहीं है, प्रामाणान्तरों के अभाव में केवल कल्पनाप्रसूत मात्र है। किन्तु सभी परवर्ती विद्वानों ने इसी काल–निर्धारण को प्रामाणिक मानकर स्वीकार कर लिया। **डॉ. रमा बोस** ने यह माना था कि **निम्बार्काचार्य** तेरहवीं शताब्दी ईसा पश्चात् हुये थे। अथवा वह **वल्लभाचार्य** के पश्चात् हुए होंगे। उन्होंने **'मध्वमुखमर्दन'** और **'सविशेषनिर्विशेष-श्रीकृष्णस्तवराज'** को भी **निम्बार्काचार्य** की रचना मान लिया था, जबकि ये दोनों ही ग्रन्थ **निम्बार्काचार्य** द्वारा रचित नहीं है। **श्रीकृष्णस्तवराज** की किसी एक पाण्डुलिपि पुष्पिका में इसको **निम्बार्क** रचित कहा गया था। इसी आधार पर इसका पहला संस्करण **वृन्दावन** से छपा था; किन्तु जब अनेक पाण्डुलिपियों की खोज की गयी तो यह बात पुष्ट हो गयी कि यह ग्रन्थ **निम्बार्काचार्य** द्वारा विरचित नहीं है। संयोगवश **श्रीमती रमा बोस** के हाथ पहला संस्करण पड़ा, दूसरा संशोधित संस्करण उनको नहीं मिला। इसी प्रकार **मध्वमुखमर्दन** की बात है। **निम्बार्क** सम्प्रदाय के किसी भी ग्रन्थ में और इस सम्प्रदाय के आचार्यों तथा विद्वानों की परम्परा में कहीं भी यह ग्रन्थ **निम्बार्क** के नाम से जुड़ा हुआ नहीं मिलता है। वास्तव में **निम्बार्काचार्य** के **ब्रह्मसूत्र** भाष्य में कहीं भी आदेश प्रधान खण्डन–मण्डन किसी भी सम्प्रदाय के विषय में प्राप्त नहीं होता है। फिर एक वैष्णव आचार्य के विरोध में **निम्बार्काचार्य** द्वारा ऐसी तीव्र आलोचनात्मक पुस्तक का लिखना उनके स्वभाव तथा उनकी शैली के अनुकूल प्रतीत नहीं होता है। वास्तव में **आफ्रेक्ट** के ***"Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts"*** में **मध्वमुखमर्दन**

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

नामक ग्रन्थ भ्रमवश **निम्बार्क** के नाम से लिख गया था। इसी आधार पर कुछ विद्वानों ने **निम्बार्क** को तेरहवीं शताब्दी ईसा पश्चात् मान लिया था। हाँ, **श्रीमती रमा बोस** ने अपने उत्तरवर्ती लेखों में **निम्बार्काचार्य** को ग्यारहवीं शताब्दी ईसा पश्चात् लिखना प्रारम्भ कर दिया था। इसी प्रकार **श्री पुलिन बिहारी भट्टाचार्य, डॉ. एस. के. डे., श्री बिन्ध्येश्वरी प्रसाद शास्त्री, स्वामी प्रज्ञानानन्द सरस्वती** आदि विद्वानों ने **निम्बार्काचार्य** का काल ग्यारहवीं शताब्दी ईसा पश्चात् माना है और प्रायः आधुनिक विद्वान् इसी मत को स्वीकार करते हैं।

अब विद्वानों के विचार-विमर्श के लिए कुछ नये तथ्य प्रस्तुत किये जा रहे हैं जिनसे **निम्बार्काचार्य** के काल पर नवीन प्रकाश पड़ता है–

निम्बार्काचार्य के प्रारम्भिक जीवन के सम्बन्ध में **मालखेट** तथा **पैठन (वैदूर्यपत्तन)** की अनेक जनश्रुतियाँ और कथायें प्रचलित हैं। यह भी भलीभाँति ज्ञात है कि मुसलमानों के आक्रमणों के पूर्व **पैठन** को ही दक्षिण भारत की विद्यास्थली माना जाता था, जो उधर काशी के नाम से विख्यात था। **भारतवर्ष** के अनेक सन्त, महात्मा, आचार्य, विद्वान्, भक्त तथा संन्यासियों ने **गोदावरी** नदी के तट पर बसी हुई इस नगरी को भारतीय संस्कृति और **संस्कृत** विद्या का केन्द्र बना लिया था। **निम्बार्काचार्य** ने अपने जीवन की प्रथम अवस्था में कुछ समय तक यहाँ रहकर **संस्कृत** के विभिन्न शास्त्रों का यथाविधि अध्ययन किया था। इसी प्रकार यह भी ज्ञात है कि **मालखेट** नगर के साथ भी **निम्बार्काचार्य** के जीवन का कुछ सम्बन्ध था। यह सर्वथा सुविदित है कि **राष्ट्रकूट** शासक राजाओं के काल में **मालखेट** नगर का सर्वतोमुखी विकास हुआ था और उनके सांस्कृतिक गौरव का सौरभ चारों ओर फैल गया था। आठवीं शताब्दी ईसा पश्चात् के आस–पास की बात है कि एक पराक्रमी **राष्ट्रकूट** शासक दन्तिदुर्ग ने **कौशल, काँची, टंक** और **श्रीशौल** के राजाओं को हराकर **राष्ट्रकूट** साम्राज्य की सुदृढ़ नींव डाली थी और **चालुक्य** साम्राज्य को समाप्त कर दिया था। **राष्ट्रकूट** राजवंश के ही एक अन्य बड़े प्रतापी राजा थे– **साहसतुंग**। इनकी राजसभा में दर्शनशास्त्र के एक बड़े प्रकाण्ड पण्डित थे, जिनका नाम था **सुमन्तभद्र**। **शंकराचार्य** ने इनके मत का उल्लेख अपने **ब्रह्मसूत्र–शांकरभाष्य** में किया है। यह निश्चित है कि **सुमन्तभद्र शंकराचार्य** के पूर्ववर्ती है– **साहसतुंग** और **दन्तिदुर्ग**। इन दोनों **राष्ट्रकूट** राजाओं का काल सन् 737 ईसवी माना गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि **दन्तिदुर्ग** के राज्य में **निम्बार्काचार्य** को संरक्षण प्राप्त हुआ था। इस प्रकार **निम्बार्काचार्य** का समय ईसा पश्चात् आठवीं शताब्दी के मध्य में **राष्ट्रकूटों** तथा **कालखेटों** के साथ सिद्ध होता है।

परवर्ती काल में **राजस्थान** के **जोधपुर** निवासी **राष्ट्रकूट** राजाओं ने **सलेमाबाद, निम्बार्कपीठ** को अनेक गाँव भेंट किये थे, जिनसे सम्बद्ध सर्वाधिकारपूर्ण पट्टे आज भी **सलेमाबाद** में निम्बार्कपीठ में विद्यमान हैं। **राष्ट्रकूट** राजाओं के साथ **निम्बार्क** सम्प्रदाय के सम्बन्ध रूपी तथ्य का समर्थन निज़ाम के राज्य में उपलब्ध एक शिलालेख से होता है। दक्षिण **हैदराबाद** के पास **आदिलाबाद** से लगभग तीन साढ़े तीन कोस दूर एक 'अग्रहार' था। यह बात विक्रम संवत् 1116 से 1145 के बीच की थी। अग्रहार उस गाँव को कहते थे जो विद्याध्ययन के लिए किसी राजा द्वारा भेंट किया जाता था। इस अग्रहार गाँव में परमारवंश के एक राजसामन्त की पत्नी ने **'निम्बादित्यप्रासाद'** का निर्माण करवाया था। काल की चपेटों और परस्पर युद्धों में कुछ स्थान नष्ट–भ्रष्ट होकर खण्डहर हो गये। इन्हीं खण्डहरों में एक खण्डित

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शिलालेख मिलता है, जिसका कुछ पद्यांश इस प्रकार है–

'ओं नमः सूर्याय।
अकालेऽपि रवेर्वारे निम्बपुण्योद्गमैरयम्।
प्रत्ययन् पूरयन् भानुर्निरत्ययमुपास्यताम्।।
एकः शूरसहस्रशः क्षितिरणे ओदक्षयः सोऽर्जुकः।
प्रौढः पल्लवतः प्रतापमुदयादित्यस्य नित्यं प्रियः
तत्पत्नी पद्मपन्नायतनयनयुगा पद्मसंकाशवक्त्रा।
नाम्ना पद्मावतीति त्रिजगति विदिता रागतः श्वेतपद्मा
एतस्मिन्नग्रहारे हतहृतकलुषे कारयामास निम्बादित्यप्रासाद.......।।19।।

यह सम्पूर्ण शिलालेख बीस पद्यों का है। इसमें सूर्य की वन्दना, शिव की वन्दना, **परमार** वंश की उत्पत्ति, **उदयादित्य** और राजा **भोज** का वर्णन, राजभट्ट **लोलार्क** का वर्णन और उन्नीसवें पद्य में उनकी पत्नी द्वारा **निम्बादित्य-प्रासाद** के निर्माण का वर्णन प्राप्त होता है। यद्यपि उन्नीसवें पद्य का उत्तरार्ध खण्डित है तथापि यह स्पष्ट है कि इस अग्रहार गाँव में **निम्बादित्य-प्रासाद** बनाया गया था। **निम्बादित्य-प्रासाद** का खण्डहर वहीं है जहाँ ब्रिटिशकालीन **हैदराबाद** राज्य था और जिधर **पैठन** तथा **मालखेट** थे। इस प्रासाद के निर्माता सामन्त **मालवा** के रहने वाले थे। उनके द्वारा **मालवा**, **उज्जैन** आदि स्थानों के प्रसिद्ध सन्त–महात्माओं को छोड़कर दूर देश के **निम्बार्क** सम्प्रदाय से प्रभावित होना और **निम्बार्काचार्य** के नाम से भवन बनवाना **निम्बार्काचार्य** की गुरूता और प्रसिद्ध महिमा का संकेत करता है। **निम्बार्क** और **निम्बादित्य** एक ही व्यक्ति के दो नाम हैं। अतः यह प्रासाद **निम्बार्काचार्य** की स्मृति में बनाया गया था– इसमें कोई सन्देह नहीं है। जब मालवा के राजाओं ने दक्षिण भारत पर विजय प्राप्त कर ली थी, तब दक्षिण की धार्मिक भावना का आदर तथा समन्वय करने के लिए **निम्बार्क**–सम्प्रदाय के सिद्धान्तों से और आचार्यों से प्रभावित एक सामन्त महिला ने यह प्रासाद बनवाया था। इससे यह सिद्ध होता है कि **निम्बार्काचार्य** के अद्भुत व्यक्तित्व, उनके सिद्धान्त, उनकी उपासना-प्रणाली का प्रचार उस समय तक चारों तरफ हो चुका था। इस प्रासाद-निर्माण के कई सौ वर्ष पहले **निम्बार्काचार्य** हुए होंगे और **वैष्णव** धर्म तथा सम्प्रदाय के आचार्य के रूप में प्रसिद्ध हो चुके होंगे।

निम्बार्काचार्य के काल के सम्बन्ध में एक और बात विशेष रूप से ध्यान देने की है। वह यह है कि **निम्बार्काचार्य** द्वारा रचित **ब्रह्मसूत्र** के **'वेदान्तपारिजातसौरभ'** नामक ग्रन्थ में कहीं भी **शंकराचार्य** अथवा उनके मायावाद और अद्वैतवाद का खण्डन प्राप्त नहीं होता है। **निम्बार्क** भाष्य में केवल बौद्धों, जैनों और पाशुपतों के मत की आलोचना मिलती है, वह भी प्राचीन बौद्धों के मत के उल्लेख के साथ। जैसे, **वसुबन्धु** के मत का उल्लेख। यद्यपि पिछले कुछ वर्षों में **बियाना** के **फ्रडनालमर**, **अमेरिका** के **सेफर्ड रुएग**, **जर्मनी** के **त्सलर** आदि विद्वानों में दो **वसुबन्धुओं** के प्रश्न को उठाया है; फिर भी प्रस्तुत प्रसंग में उल्लिखित **वसुबन्धु** पाँचवीं शताब्दी के **वसुबन्धु** ही प्रतीत होते हैं, क्योंकि **वसुबन्धु** के कुछ ही समय बाद धर्मकीर्ति हुए थे जिनको **विप्रभिक्षु** भी कहा जाता है। इस मत का उल्लेख **निम्बार्काचार्य** के साक्षात् शिष्य **श्रीनिवासाचार्य** की टीका में प्राप्त हो जाता है। **वसुबन्धु** अत्यन्त प्रसिद्ध विज्ञानवादी बौद्ध दार्शनिक थे। इनका सिद्धान्त **'योगाचार'** के नाम से प्रसिद्ध है। **निम्बार्क** भाष्य में **'सुगतं मतं**

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

निराकरोति' से आरम्भ करके **'विज्ञानमात्र–अस्तित्ववादी अभिमतः'** कहा गया है। इस प्रसंग में **निम्बार्क भाष्य** की ये पंक्तियाँ विचारणीय हैं– **सन्तानस्य सन्तानातिव्यतिरिक्तवस्तुत्वाभावात् सन्तानिता क्षणित्वात् अविद्यादिनिरोधो मोक्षः इत्यपि तन्मतमसंगतम्**[2] । यहीं पर उत्पत्त्यधिकरण में **'उत्पत्त्यसम्भवात्'** सूत्र में शक्तिकारणवाद का भी खण्डन प्राप्त होता है। यदि **निम्बार्काचार्य शंकराचार्य** के बाद होते तो उनके भाष्य में **शंकर** के मायावाद तथा अद्वैतवाद का खण्डन अवश्य मिलता। साथ ही **शंकराचार्य**कृत चतुर्व्यूहवाद के खण्डन का उत्तर भी प्राप्त होता। इतना ही नहीं, **निम्बार्काचार्य** के साक्षात् शिष्य **श्रीनिवासाचार्य** ने भी अपने **ब्रह्मसूत्र** के विस्तृत भाष्य **'वेदान्तकौस्तुभ'** में **शंकराचार्य** के **'चतुर्व्यूहवादखण्डन'** की कोई चर्चा नहीं की है। अभी कहा जा चुका है कि **निम्बार्क** भाष्य में **वसुबन्धु** के मत का खण्डन मिलता है और **श्रीनिवासाचार्य** के भाष्य में **वसुबन्धु** के तुरन्त पश्चाद्वर्ती **धर्मकीर्ति** के मत का सोद्धरण खण्डन मिलता है। यह भी सत्य है कि **'शंकराचार्य'** ने भी **निम्बार्काचार्य** अथवा **श्रीनिवासाचार्य** के नामोल्लेखपूर्वक द्वैताद्वैतवाद का खण्डन नहीं किया है। वस्तुतः द्वैताद्वैतवाद तो **शंकराचार्य** के बहुत पहले से ही चला आ रहा था। **शंकराचार्य** ने द्वैताद्वैत का खण्डन तो किया हो, किन्तु **निम्बार्क** के नाम के साथ खण्डन नहीं किया है। यह सम्भव है कि **शंकराचार्य** ने किसी अन्य द्वैताद्वैतवादी का खण्डन किया हो। यह भी सम्भव है कि **निम्बार्काचार्य** का भाष्य **शंकराचार्य** तक बहुत प्रसिद्ध नहीं हुआ हो, किन्तु यह कैसे सम्भव माना जाये कि **निम्बार्काचार्य** या **श्रीनिवासाचार्य** दोनों ही **शंकराचार्य** से अपरिचित थे। इन दोनों वैष्णव आचार्यों ने **शंकराचार्य** द्वारा किये गये अपने वैष्णव सिद्धान्तों के खण्डन के विरोध में लेखिनी क्यों नहीं उठाई। इसका एक ही अर्थ लगाया जा सकता हैं कि **निम्बार्काचार्य शंकराचार्य** के पूर्ववर्ती थे।

बड़े ही आश्चर्य की बात है कि **डॉ. रामकृष्ण गोपाल भण्डारकर** का अनुकरण करते हुए प्रायः सभी भारतीय तथा विदेशी दार्शनिक विद्वानों ने यही लिखा है कि **निम्बार्काचार्य रामानुजाचार्य** से प्रभावित थे और **निम्बार्काचार्य** ने अपने **ब्रह्मसूत्र** भाष्य की रचना **रामानुजाचार्य** की शैली का अनुकरण करते हुए की थी, और **निम्बार्काचार्य** का प्रधान लक्ष्य **शंकराचार्य** के मायावाद का खण्डन करना था।

यहाँ इस कथन पर विचार करना अभीष्ट है। ऐसा प्रतीत होता है कि ऐसी मान्यता वाले विद्वानों ने या तो **निम्बार्काचार्य** और **रामानुजाचार्य** की मूलभाष्य रचनाओं का पूरा अध्ययन ही नहीं किया था, अथवा वे **ब्रह्मसूत्र–भाष्यों** के स्वारस्य से अच्छी तरह परिचित नहीं थे। **निम्बार्काचार्य** ने तो अपने भाष्य में किसी भी आचार्य के मत का खण्डन नहीं किया है। उनका भाष्य अत्यन्त ही संक्षिप्त और सूक्ष्म है। वे प्रत्येक सूत्र का दो–दो, चार–चार पंक्तियों में सरल अर्थ करते जाते हैं। इस प्रकार **निम्बार्काचार्य** ने **ब्रह्मसूत्र** का एक सरल तथा संक्षिप्त भावार्थ मात्र किया है। इसमें भी श्रुतियों के उद्धरणों की बहुलता है। **निम्बार्क भाष्य** की पंक्तियों में श्रुतियों के उद्धरण भरे पड़े हैं। वाक्यार्थ मात्र रचना प्रधान व्याख्या की यही प्राचीनतम शैली थी। **निम्बार्कभाष्य** में परमात्मा के लिए **रमाकान्त, पुरूषोत्तम, वासुदेव,** आदि विशेषणों के प्रयोग ब्रह्म के ऊपर पर्याय के रूप में प्राप्त होते हैं। रामानुजाचार्य द्वारा अभिप्रेत नारायण का उल्लेख कहीं भी नहीं मिलता है। वाक्य रचना में भी लम्बे–लम्बे वाक्यों तथा तार्किक युक्तियों की प्रचुरता का अत्यन्ताभाव है। वास्तव में **ब्रह्मसूत्र** की जब भी वैष्णव दृष्टि से व्याख्या की जायेगी, तो सभी

2. ब्रह्मसूत्र–दे. पा. सौरभ 2.2–18–32 ।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वैष्णव सम्प्रदायों का मूलाधार भगवान् विष्णु होने से भाष्यों में कुछ साम्य आना तो स्वाभाविक है, किन्तु इतने से ही एक या अन्य पर प्रभाव मान लेना युक्तिसंगत नहीं प्रतीत होता है। उदाहरण के रूप में हम ब्रह्मसूत्र के एक भाष्य को लेते हैं– **"भोक्त्राणत्तेरविभागश्चेत् स्याल्लोकवत्**[3] इस पर निम्बार्काचार्य लिखते हैं– **ब्रह्मणः जगदणादानत्वे जीवरूपेण ब्रह्मण एव सुखदुःखभोक्तृत्वापत्तेः वेदप्रसिद्धो भोक्तृनियन्तृविभागो न स्यादिति चेन्न, अविभाकोऽपि समुद्रतरंगयोरिव, सूर्यतत्प्रभयोरिव तयेर्विभागः स्यात्।** अर्थात् यदि ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण माना जाये तो जीवनरूप से ब्रह्म का ही सुखदुःखादिभोक्तृत्व सिद्ध हो जाता है। फिर वेदों में प्रसिद्ध भोक्ता और नियन्ता रूपी भेद नहीं रह सकता है। इसके उत्तर में **निम्बार्काचार्य** का कथन है कि जैसे समुद्र और तरंग अभिन्न होकर भी भिन्न हैं, जैसे सूर्य और उसकी प्रभा अभिन्न होकर भी भिन्न है, उसी प्रकार जीव और नियन्ता परमात्मा भी अभिन्न होकर भी भिन्न है।

इसी की व्याख्या करते हुए **श्रीनिवासाचार्य** ने **वेदान्तकौस्तुभ** में कहा है– **'यथा लोके मृत्पिण्डोपादानकानां घटशरावादीनां, सुवर्णोपादानकानां कटककुण्डलादीनां, समुद्रोपादानकानां फेनतरङ्गादीनां, वृक्षोणादानकानां फलपत्रादीनां कारणानन्यत्नेऽपि परम्परं विभागोऽस्ति'** ये पंक्तियाँ **निम्बार्कमतानुसार श्रीनिवासाचार्य** की सिद्धान्त पक्ष की पंक्तियाँ हैं।

अब इस पर **शंकराचार्य** की पूर्वपक्ष की पंक्तियाँ देखिये– **ननु अनेकात्मकं ब्रह्म, यथा वृक्षोऽनेकशाखः, एवं अनेकशक्तिप्रवृत्तिप्रयुक्तं ब्रह्म। एकत्वं नानात्वं च उभयं सत्यम्। यथा वृक्ष इति एकत्वं, शाखा इति नानात्वम्, यथा समुद्रात्मता एकत्वम्, फेनतरंगात्मना नानात्वम्, यथा मृदात्मना एकत्वम्, घटशरावाद्यात्मना नानात्वम्।** इन तीनों संदर्भ स्थलों की भाषा, प्रयुक्त दृष्टान्त तथा रचना शैली से यह स्पष्ट हो जाता है कि **निम्बार्काचार्य** और **श्रीनिवासाचार्य** दोनों ही **शंकराचार्य** के पूर्ववर्ती हैं।

पहले कुछ विद्वानों ने **ब्रह्मसूत्र** भाष्यकार **भास्कराचार्य** को ही **निम्बार्काचार्य** मान लिया था। कुछ विद्वानों ने **सिद्धान्तशिरोमणि** आदि ज्योतिषशास्त्र के ग्रन्थों के रचयिता **भास्कराचार्य** को ही **निम्बार्काचार्य** समझ लिया था, किन्तु अब यह असंदिग्ध रूप से सिद्ध हो चुका है कि ये तीनों भिन्न–भिन्न व्यक्ति हैं। **निम्बार्क** और **भास्कर** दोनों ही वेदान्त के भाष्यकार हैं। दोनों ने ही **ब्रह्मसूत्र** पर व्याख्या लिखी है। अब तो **भास्करभाष्य** प्राप्त हो गया है। यह भाष्य बहुत ही विस्तृत भाष्य है, जबकि **निम्बार्कभाष्य** बहुत ही संक्षिप्त और केवल वाक्यार्थ मात्र है। दोनों भाष्यों के सिद्धान्तों में पर्याप्त मतभेद है। **निम्बार्क** का सिद्धान्त स्वाभाविक भेदाभेद के रूप में प्रसिद्ध है, जबकि **भास्कर** का सिद्धान्त औपाधिक भेदाभेद के रूप से जाना जाता है। **भास्कराचार्य** ने तो अपने भाष्य का श्रीगणेश ही यह कहकर किया है कि जिन्होंने वेदान्त सूत्रों की व्याख्या के बहाने से अपना स्वयं का अभिप्राय मत के रूप से **ब्रह्मसूत्र** पर थोपा है, उनका खण्डन करने के लिए ही यह व्याख्या लिखी जा रही है–

सूत्राभिप्रायसंवृत्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात्।
व्याख्यातं यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये[4]**।।**

---

3. 2.1.13
4. ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य, 1.1.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

निम्बार्काचार्य जीव और ब्रह्म का, प्रकृति अर्थात् जगत् और ब्रह्म का भेद और अभेद दोनों को स्वाभाविक मानते हैं, तो **भास्कराचार्य** इस भेद को औपाधिक मानते हैं, किन्तु अभेद को स्वाभाविक मानते हैं। इससे स्पष्ट है कि **भास्कर** और **निम्बार्क** दोनों एक व्यक्ति कदापि नहीं हो सकते हैं।

इस सन्दर्भ में एक बात और स्मरणीय है कि **निम्बार्कभाष्य** की शैली बहुत ही संक्षिप्त है। इसको वाक्यार्थ शैली कहा जा सकता है। **निम्बार्काचार्य** के साक्षात् प्रधान शिष्य **श्रीनिवासाचार्य** ने अपने **वेदान्तकौस्तुभ** में **निम्बार्कभाष्य** की व्याख्या की है, किन्तु **श्रीनिवासाचार्य** के भाष्य में भी किसी भी आचार्य के मत की आलोचना–प्रत्यालोचना आचार्य के नाम–निर्देश आदि नहीं मिलते हैं। **भास्कराचार्य** की शैली शास्त्रार्थ शैली है। उन्होंने **शंकराचार्य** के तर्कों का खूब जमकर मुकाबला किया है। **निम्बार्काचार्य** ने जितने **ब्रह्मसूत्र** माने हैं उन सब पर **भास्कराचार्य** ने अपना भाष्य नहीं लिखा है। **भास्कराचार्य** ने **सुखविशिष्टाभिधानादेव च**[5]। इस सूत्र के भाष्य में लिखा है कि '**अत एव तद्ब्रह्म इति सूत्रमन्ये पठन्ति, तत्पुनः गतार्थमिति अन्येनाभिधीयते।**' यह पंक्ति बहुत महत्त्व की है। इस सूत्र को **शंकराचार्य** ने भी स्वीकार नहीं किया है। **रामानुजाचार्य** ने इसे स्वीकार किया है किन्तु '**अत एव तद् ब्रह्म**' के स्थान पर '**अत एव सद् ब्रह्म**' कहकर कुछ अदला–बदली या पाठ-भेद स्वीकार किया है। **मध्वाचार्य** ने भी इस सूत्र को स्वीकार नहीं किया है। यहाँ यह भी स्मरणीय है कि **रामानुज** और **मध्व** दोनों ही **भास्कर** के परवर्ती हैं। केवल **निम्बार्काचार्य** ही वह आचार्य है जिन्होंने इस सूत्र **अत एव तद् ब्रह्म** को इसी आनुपूर्वी के साथ स्वीकार किया है। यही पाठ **श्रीनिवासाचार्य** ने माना है। इससे यह स्पष्ट है कि **भास्कराचार्य** ने यहाँ पर **निम्बार्क** को ही लक्ष्य करके उद्धृत किया है। दूसरी बात यह है कि **भास्कराचार्य** ने **श्रीनिवासाचार्य** के भाष्य की कड़ी आलोचना की है। **श्रीनिवासाचार्य** ने **ब्रह्मसूत्र**[6] **नित्योप-लब्ध्यनुपलब्धिप्रसंगोऽन्यतरनियमो वान्यथा** पर यह लिखा है– **चेतनभूत आत्मविभुत्ववादि-मते दोषकथनार्थं सूत्रमिदम्।** इस पर **भास्कराचार्य** लिखते हैं– **यत्पुनः आत्मविभुत्व-वादिनां दोषकथनार्थं सूत्रमिति व्याख्यातं, तदयुक्तम्। सर्वगतत्वेऽपि शरीरदेशे भोगोत्पत्तेः, कर्मनिमित्तत्वात् तस्य।**

भास्कराचार्य ने भी **शंकराचार्य** की तरह आत्मा को विभु माना है। उन्होंने **निम्बार्काचार्य** के जीवात्म अणुपरिमाणवाद के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं किया है। यद्यपि अन्यान्य सभी वैष्णव आचार्यों–**रामानुज, मध्व, वल्लभ** तथा **चैतन्य** ने भी आत्मा का स्वरूप अणुपरिमाण ही माना है, तथापि ये सभी आचार्य **भास्कर** से परवर्ती हैं। अतः ऊपर की पंक्तियाँ **भास्कराचार्य** ने निश्चित रूप से **निम्बार्क** के शिष्य **श्रीनिवासाचार्य** को ही लक्ष्य करके लिखी हैं, क्योंकि इन दोनों की पंक्तियाँ बराबर मिल जाती हैं।

इसी प्रसंग में यदि **रामानुज भाष्य** को देखा जाये तो यह स्पष्ट हो जाता है कि **भास्कराचार्य** ने जिस हेतु से **श्रीनिवासाचार्य** का खण्डन किया है, **रामानुजाचार्य** ने उसी हेतु को पहले असिद्ध सिद्ध किया है, और फिर **शंकर** तथा **भास्कर** के आत्म-विभुपरिमाणवाद का प्रबल युक्तियों से खण्डन किया है। इससे यह सिद्ध है कि **निवासाचार्य शंकर, भास्कर** और

---

5. 2.3.31
6. 2.3.31

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

रामानुज तीनों के पूर्ववर्ती हैं। **श्रीनिवासाचार्य** के गुरू **निम्बार्काचार्य** का उनसे प्राचीन होना स्वाभाविक है।

इन युक्तियों के आधार पर यह सिद्ध होता है कि सम्भवतः **निम्बार्काचार्य** ईसा के पश्चात् आठवीं शताब्दी के मध्य में हुए थे। बंगाल के **विरजाकान्त घोष** आदि कुछ विद्वानों ने **निम्बार्काचार्य** का काल छठी शताब्दी ईसा पश्चात् स्वीकार किया है, किन्तु प्रबल तथा पर्याप्त सामग्री के अभाव में यह मत मान्य नहीं हो सकता है।

निम्बार्काचार्य के लिखे हुए कुल सात ग्रन्थ हैं जिनमें चार ग्रन्थ उपलब्ध हैं और तीन ग्रन्थ अभी तक प्राप्त नहीं हुए हैं। उपलब्ध ग्रन्थों के नाम ये हैं–

(1) **वेदान्तपारिजातसौरभ** (ब्रह्मसूत्र का संक्षिप्त भाष्य)

(2) **दशश्लोकी** (निम्बार्क सम्प्रदाय के सिद्धान्तों की प्रतिपादिका)

(3) **मन्त्ररहस्यषोडशी**। इसमें कुल 18 श्लोक हैं। इसमें अष्टादशाधर गोपाल मन्त्र की विस्तृत व्याख्या है।

(4) **प्रपन्नकल्पवल्ली**। इसमें मुकुन्द शरण मन्त्र के रहस्य का उद्घाटन है।

निम्नलिखित तीन ग्रन्थों का पता सम्प्रदाय के उत्तरकालीन आचार्यों की रचनाओं से चलता है। **पुरूषोत्तमाचार्य** और **सुन्दर भट्ट** ने इन रचनाओं को **निम्बार्क-** प्रणीत कहा है।

(1) **गीतावाक्यार्थः**।

(2) **प्रपत्तिचिन्तामणिः**।

(3) **सदाचारप्रकाशः**।

किन्तु ये ग्रन्थ अभी तक उपलब्ध नहीं हुए हैं।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

निम्बार्काचार्य—दार्शनिक सिद्धान्त

निम्बार्काचार्य का मूल दार्शनिक सिद्धान्त **'भेदाभेदवाद'** अथवा **'द्वैताद्वेतवाद'** के नाम से विख्यात है। **निम्बार्काचार्य** ही इस दार्शनिक सिद्धान्त के प्रमुख आचार्य हैं। इनके मतानुसार यह सिद्धान्त **'स्वाभाविक भेदाभेद'** के नाम से जाना जाता है। उत्तरकाल में चैतन्य महाप्रभु के सम्प्रदाय के आचार्यों ने विशेष रूप से **बलदेव विद्याभूषण** ने **गोविन्दभाष्य** में **अचिन्त्यभेदाभेद**–वाद को स्थापित किया था। वास्तव में भारतीय दर्शनशास्त्र की परम्परा में भेदाभेदवाद के मत की विचारधारा अत्यन्त प्राचीन है। भगवत्पाद **शंकराचार्य** के भी पहले, यहाँ तक कि स्वयं **वादरायण** से भी पहले, भातवर्ष में इस भेदाभेदवाद सिद्धान्त के पोषक आचार्य विद्यमान थे। यह बात सभी विद्वानों को भली भाँति विदित है।

यह **भेदाभेदवाद निम्बार्काचार्य** की दृष्टि में किस प्रकार उतरा है— इस विषय पर भी संक्षेप में चर्चा कर लेनी होगी। यह **भेदाभेदवाद** अथवा **द्वैताद्वेतवाद** वास्तव में क्या है, इसका क्या तात्पर्य है। जब यह जिज्ञासा मन में उत्पन्न होती है तो **द्वैताद्वेतविवरणकारिका** की ये पंक्तियाँ हमारे सामने आ जाती हैं।

द्वाभ्यां चैव प्रकाराभ्यां, इतं तद् द्वीतमुच्यते।
द्वीतं तदेव द्वैतं, अद्वैतं तु ततोऽन्यथा।।

इस कारिका का आश्रय लेकर भेदाभेदवाद के विरोधी विद्वानों ने **द्वैताद्वेत** के विरोध में इस प्रकार विवाद खड़ा किया है—

जो वस्तु दो प्रकारों से जानी जाती है अर्थात् दो विशेषणीभूत धर्मों से जानी गयी है, वह वस्तु **'द्वीत'** कही जाती है। **द्वीत** पद में जब स्वार्थ में **अण्** प्रत्यय करते हैं तो **णित्व** होने से आदि में वृद्धि होने पर 'द्वैत' पद बन जाता है। फिर **द्वैत** पद के साथ जब नञ् समास करते हैं, तब **'अद्वैत'** पद की निष्पत्ति होती है **द्वाभ्यां प्रकाराभ्यां यथा विशेषणीभूतधर्माभ्यां इतं ज्ञातं वस्तु 'द्वीतं' कथ्यते। द्वीतपरे च सति स्वार्थे अण् प्रत्यये द्वैतपदस्य निष्पत्तिः सम्पद्यते। तन्न च नञ्तत्पुरुषसमासेन अद्वैतपदं सिध्यति।** इस प्रकार अद्वैत शब्द से द्वैत पदार्थ के विपरीत पदार्थ का ज्ञान होता है। फिर जब द्वैत और अद्वैत इन दोनों में कर्मधारय समास करते हैं— **द्वैतं च तद् अद्वैतं च,** इति तो **द्वैताद्वैत** का यह अर्थ होता है कि जो दोनों प्रकारों से जाना जाता है और दोनों प्रकारों से नहीं जाना जाता है— वह द्वैताद्वैत कहलाता है। **यद् द्वाभ्यां—प्रकाराभ्यां ज्ञायते, द्वाभ्यां प्रकाराभ्यां च न ज्ञायते।** इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि नञ्समास होता है उस पद से ज्ञायमान अर्थ का विपरीत अर्थ ही उस पदार्थ का भेद बोधक होता है। जैसे असुन्दर

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

पद को लें। न सुन्दरम् असुन्दरम् इस प्रकार सुन्दर पद के साथ नञ् समास करने पर असुन्दर पद बनता है। अतः नञ् पदार्थ सुन्दरत्व विशिष्ट के ही भेद को बताता है। इसलिए सुन्दरत्व भेद बोधक असुन्दरत्व वही हो सकता है जहाँ सुन्दरत्व नहीं हो। तो फिर असुन्दर पद का सुन्दर पद के साथ कर्मधारय समास ही नहीं हो सकता है– सुन्दरासुन्दर यह समास ठीक नहीं है। इसी प्रकार जब द्वैतपद के साथ नञ् समास करके अद्वैत पद को सिद्ध करते हैं तो अद्वैत पद की भी द्वैत पदार्थ से विपरीत अर्थ की ही बोधकता होगी। ऐसा होने पर जो वस्तु दो प्रकार से जानी जाती है, वही वस्तु दो प्रकार से नहीं जानी जाती है, ऐसे कथन द्वारा द्वैताद्वैत पद में परस्पर विरूद्ध अर्थरूपता हो जायेगी। परस्पर विरूद्धार्थबोधक द्वैत और अद्वैत पदों में समानाधिकरण्य भी कैसे होगा। समानाधिकरण्य के अभाव में दोनों पदों में कर्मधारय समास ही कैसे होगा, क्योंकि भेद तो सदैव स्वप्रतियोगितावच्छेक समानाधिकरण्य का विरोधी होता है– **यथाहि, सुन्दरगतो भेदः सुन्दरप्रतियोगितावच्छेदकसुन्दरत्वसामानाधिकरण्यं न भवति, घटगतो भेदो वा घटप्रतियोगितावच्छेकघटत्वसमानाधिकरण्यं न भवति। घटाभावीयप्रतियोगिता–भावावच्छेदकं तु घटत्वमेव भवति, न किमप्यन्यद् द्रव्यत्वं पृथिवीत्वं वा। भेदीयप्रतियोगिता तु सर्वदा तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना भवति।** इसी प्रकार भेदाभेद में भी सामानाधिकरण्य का व्याघात सर्वथा स्पष्ट है। यहाँ पर यदि 'अभेद' पद से भेद सामान्याभाव का ग्रहण किया जाता है और भेद पद से तादात्म्य सम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिता का अभाव ग्रहण किया जाता है तो घट और घटाभाव सामानाधिकरण्य का विरोध स्पष्ट परिलक्षित हो जाता है, क्योंकि घटभेद तो हमेशा घट से भिन्न ही होता है। इसलिए घटभेद का सामानाधिकरण्य न तो पटत्व के साथ होता है और न घटत्व के साथ होता है। यदि अभेद पदार्थ को पदार्थ के तादात्म्य मात्र का स्वरूप मानें, और तादात्म्य पदार्थ को भेद सहिष्णु अभेद मान लें, तो अभेद पद से ही भेद और अभेद दोनों का ग्रहण होने लगेगा। इस प्रकार भेदाभेद पद में विद्यमान भेद पद व्यर्थ हो जायेगा। इस प्रकार भेदाभेद सिद्धान्त को खण्डन करने वाले कुछ दार्शनिकों का पूर्व पक्ष है।

अब सिद्धान्त पक्ष की चर्चा की जा रही है। भेदाभेद सिद्धान्त का पोषण करने वाले वैष्णव आचार्यों का अभिप्राय इस प्रकार है। **द्वाभ्यां प्रकाराभ्यां इतं ज्ञातं, इति हीतम्, तदेव द्वैतम्।** यहाँ दो प्रकारों से तात्पर्य है– चेतन और अचेतन से। जो दोनों परस्पर विलक्षण हैं, जो दोनों स्वतन्त्रसत्त्व तथा परतन्त्रसत्त्व के रूप से जाने जाते हैं। इस प्रकार द्वैत पद का अर्थ अनेक होता है। **द्वाभ्यां प्रकाराभ्यां इत्यस्य अनेकैः प्रकारैः चिदविदीश्वरभेदैः तदवान्तरभेदः जीव–प्राकृत–अप्राकृत–काल–ईश्वरस्वरूपैः इतं ज्ञातं वस्तु द्वैतम्।** अर्थात् जो वस्तु चित्, अचित् और ईश्वर के रूप से और जीव प्राकृत–अप्राकृत काल और ईश्वर रूप से– इन अनेक प्रकारों से जानी जाती है उसी को द्वैत कहते हैं। अद्वैत पद का तात्पर्य द्वैत विलक्षण अर्थ में है। अर्थात् एक ब्रह्मात्मक प्रकार से ज्ञात वस्तु अद्वैत कहलाती हैं। जैसे कटक, कुण्डल आदि को कटकत्व और कुण्डलत्व आदि अनेक प्रकारों से जानने पर भी सवर्ण के रूप से तो केवल एक ही प्रकार से जानते हैं, दोनों में कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार चित् अचित् आदि लक्षणों से अनेक प्रकार से जानने पर भी ब्रह्मात्मक रूप से तो केवल एक ही प्रकार से जान सकते हैं। अतः द्वैताद्वैत पद में कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार भेदाभेद पद में भी पद से लोकप्रसिद्ध तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिता का भाव लक्षण अभावरूपी अर्थ नहीं लिया जाता है, क्योंकि समस्त वस्तु ब्रह्मात्मक है तो तादात्म्य घटित ब्रह्म का भेद तो कहीं भी सम्भव नहीं हो

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सकता है। इसलिए ब्रह्मात्मक का अविरोधी **तत्तद्वस्तुगतवैलक्षण्यप्रतीतिकारकविलक्षणकार्यकारिता** का निर्वाह करने वाला भाव धर्म ही इस प्रसंग में भेदपद का अर्थ समझना चाहिए। अभेद पदार्थ भी यद्यपि तादात्म्यघटित लोकप्रसिद्ध प्रसिद्ध भेद का अभावरूप ही जाना जाता है, तथापि प्रस्तुत प्रसंग में वैलक्षण्यप्रतीतिरूप विरोधांश के त्यागपूर्वक स्वार्थ का बोध कराता है। अर्थात् ब्रह्मात्मकरूप तादात्म्य को भी अभेद पद का अर्थ समझना चाहिए। जैसे कटक, कुण्डल आदि आभूषणों में तत्तद् आभूषणगत रचनाविशेष और स्वरूप का वैलक्षण्य होने पर भी सुवर्णात्मक रूप से तो उन सभी आभूषणों में अभेद ही रहता है।

वेदान्त शास्त्र के इस सबसे प्राचीन भेदाभेद वाद के सिद्धान्त के विकास की तीन अवस्थायें मिलती हैं–

(1) पहली अवस्था **बादरायण** के पूर्ववर्ती आचार्यों की है, जिनमें **आश्यरथ्य, ओढुलौकि** और **काशकृत्स्न** आते हैं। इन तीन आचार्यों ने उपनिषदों पर भेदाभेदपरक व्याख्या प्रस्तुत की थी। इनके मत ब्रह्मसूत्रों में प्राप्त हो जाते हैं। यद्यपि आचार्य **काशकृत्स्न** को भगवत्पाद **शंकराचार्य** से अद्वैतपरक व्याख्या करने वाला आचार्य माना जाता है, तथापि **निम्बार्काचार्य** के साक्षात् शिष्य **श्रीनिवासाचार्य** ने **वेदान्तकौस्तुभ** नामक अपने ग्रन्थ में और **श्रीति** पण्डित ने **काशकृत्स्न** को भेदाभेदवादी माना है।

इन भेदाभेदवादी प्राचीन आचार्यों में पहले आचार्य **आश्यरथ्य** है जो स्वाभाविक भेदाभेदवादी है। जैसे अग्नि और चिनगारी में अंशाशिभाव सम्बन्ध रहता है। चिनगारियाँ न तो अग्नि से सर्वथा भिन्न है क्योंकि अग्नि के गुण तथा धर्म से युक्त हैं और न ही चिनगारियाँ अग्नि से सर्वथा अभिन्न हैं, क्योंकि अभिन्न मानने पर अग्नि से चिनगारी का भेद असम्भव हो जायेगा। प्रत्येक स्फुलिंग का एक अपना स्वतंत्र केन्द्र बना रहता है। इसी प्रकार जीवात्मा भी न तो ब्रह्म से अत्यन्त भिन्न है, क्योंकि भेद स्वीकार करने पर उनमें चैतन्य का अभाव मानना पड़ेगा; न ही उनका ब्रह्म से अत्यन्त अभेद है, क्योंकि अभेद मानने पर परस्पर भेद मानना सम्भव नहीं होगा। इसलिए आचार्य आश्यरथ्य जीवों को ब्रह्म के कार्यरूपेण स्वीकार करते हैं और श्रुतियों के प्रमाण के आधार पर ब्रह्म और जीव में कार्यकारण भाव सम्बन्ध स्वीकार करते हैं, जैसा कि **तैत्तिरीय उपनिषद्** में कहा गया है–

यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते[1]।

आचार्य **औडुलोपि** ने यथार्थ भेदभेदवाद की स्थापना की थी। इनके मत के अनुसार जीव और ब्रह्म में भेद और अभेद उपाधिनिष्ठ रहता है। जीव देह, इन्द्रिय, मन तथा प्राण से परिच्छिन्न होने के कारण ब्रह्म से भिन्न है और ज्ञान तथा उपासना के माध्यम से शरीर के परिच्छेद को आत्यन्तिक रूप से छोड़कर जीव ब्रह्म के साथ एकीभाव को प्राप्त कर लेता है। इस प्रकार जीव और ब्रह्म में यथार्थभेद होने पर भी, मुक्तावस्था में यथार्थ अभेद रहता है। केवल जीव की वृत्रावस्था में ही उसका ब्रह्म से भेद रहता है, मुक्तावस्था में तो अभेद ही हो जाता है। जैसा कि **मुण्डक उपनिषद्** में लिखा है–

---

1. 111-1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यथा वा नद्यः स्यन्दमानाः समुद्रे
अस्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय।
तथा विद्वान् पापपुण्याद् विमुक्तः
परात्परं पुरुषमुपैति दिव्यम्[2]।।

जिस प्रकार नदियाँ, बहती–बहतीं, अपने–अपने नाम तथा रूप को छोड़कर समुद्र में मिल जाती हैं उसी प्रकार विद्वान् भी पाप तथा पुण्य से मुक्त होकर दिव्यातिदिव्य परात्पर पुरुष को प्राप्त कर लेता है।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि आचार्य **औडुलोभि** के मत से ब्रह्म तथा जीव में भेद और अभेद अवस्था विशेष के भेद से रहते हैं। अतः यह उभयविध कल्पना संगत है कि संसार दशा में भेद रहता है, और मोक्ष दशा में अभेद रहता है।

काशकृत्स्न आचार्य को तो **शंकराचार्य, रामानुजाचार्य**, भास्कराचार्य, निम्बार्काचार्य, **मध्वाचार्य, श्रीकण्ठ** प्रभृति सभी वेदान्ती विद्वान् अपने–अपने मत का अनुयायी आचार्य बताते हैं। ये आचार्य **काशकृत्स्न** को अद्वैती, विशिष्टाद्वैती, द्वैती अथवा द्वैताद्वैती कहते हैं। केवल स्वाभाविक भेदाभेदवादी **निम्बार्काचार्य** के साक्षात् शिष्य **श्रीनिवासाचार्य ब्रह्मसूत्र** की **वेदान्तकौस्तुभ** नाम की अपनी विस्तृत टीका में स्पष्ट रूप से **काशकृत्स्न** को भेदाभेद सिद्धान्त के प्रतिष्ठापक आचार्य के रूप में स्वीकार करते हैं। **परमात्मा स्वेन नियम्ये जीवात्मनि निवसति[3]**। परमात्मा नियामक है, जीव नियम्म है। दोनों में नियम्य नियामकभाव सम्बन्ध है। नियम्म जीव में नियामक परमात्मा निवास करता है। **श्रीकर भाष्य** में **श्रीपतिपण्डिताचार्य** कहते हैं–

"काशकृत्स्नस्तु भेदाभेदवादी आसीत्, यः खलु श्रुतिमूलकं इमं भेदाभेदसिद्धान्त-प्रातिष्ठयत्। अर्थात् **काशकृत्स्न** तो भेदाभेदवादी थे, जिन्होंने श्रुतिमूलक भेदाभेद सिद्धान्त की स्थापना की थी, क्योंकि **'द्वासुपर्णा सयुजा सखायो, समानं वृक्षं परिषस्वजाते'** और **तत्त्वमसि** इस प्रकार के वेदवाक्य भेदाभेद के ही सिद्धान्त को घोषित करते हैं। **काशकृत्स्न** के मत से समस्त श्रुतियों का तात्पर्य भेदाभेद की स्थापना करने में ही था। इस आचार्य **काशकृत्स्न** ने भी संचारावस्था में जीव और ब्रह्म में भेद और मोक्षावस्था में दोनों में अभेद का ही प्रतिपादन किया था।

(2) भेदाभेद सिद्धान्त की दूसरी अवस्था में **लकुलीश, भर्तृप्रपंच, भास्कराचार्य** और **यादव प्रकाश** आते हैं। **मथुरा** शिलालेख और **सोमनाथ** प्रस्तर शिलालेख के प्रमाण से ईसा पश्चात् दूसरी शताब्दी में जन्म लेने वाले **लकुलीश** ने भेदाभेद मत से अनुप्राणित पाशुपत शैव सम्प्रदाय की स्थापना की थी। यह बात प्राचीन भारत के इतिहासवेत्ता और भारतीय दर्शनशास्त्र के विद्वानों को भलीभाँति ज्ञात है। इस सम्प्रदाय में पाँच पदार्थ स्वीकार किये गये हैं– कार्य, कारण, योग, विधि और दुःखान्त। यहाँ कार्य का अर्थ **पशु** है और कारण का अर्थ **पति** है। कार्यकरण स्वरूप ही जीव और ब्रह्म है।

---

2. 3.11.8
3. 1.4.22

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जीव ब्रह्म का नियम्य कार्य है– **पाशनाच्च पशुः इत्यभिधीयते।** ब्रह्म ही पति शब्द द्वारा ज्ञेय है और वही कारण है। इस प्रकार कार्यकारणवाद और **सांख्यशास्त्रसम्मत** सत्कार्यवाद के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए **लकुलीश** ने कार्य और कारण में, कार्य की अव्यक्त अवस्था में कार्य का कारण से अभेद स्वीकार किया है और व्यक्त अवस्था में कार्य का कारण से भेद स्वीकार किया है। इनके मतानुसार सृष्टि तो केवल वृत्तिलाभ के रूप में संघटना का विन्यास मात्र है। वहाँ कुछ भी वृत्तिसांकर्य नहीं है, जैसे दूध में जल का। कार्य और कारण में नेत्रालोक और सूर्यालोक के समान जीव और ब्रह्म में भेद जानना चाहिए। कारणाभूत ब्रह्म के सर्वव्यापक होने पर भी कार्यभूत जीवों के परिच्छिन्न होने से जीवों को अव्यापक ही मानना पड़ेगा। इसलिए प्रत्येक कार्य परमार्थतः स्वतन्त्रता से भिन्न नहीं होता है। व्याप्य तथा व्यापक में भेद तो उसी प्रकार जानना चाहिए जैसे जल में नीलगुण का भेद रहता है। कारण स्वतंत्र है, किन्तु कार्य तो कारण परतन्त्र होता है। कार्य की परतंत्रता तो कारण की ही दूसरी अवस्था के रूप से सिद्ध हो जाती है। इसीलिए कारण को **पति** और कार्य को **पशु** कहा जाता है। कारण तो चित् होता है, किन्तु कार्य चित् और अचित् दोनों होता है– ऐसी **लकुलीश** सम्प्रदाय की दार्शनिक मान्यता है।

शंकराचार्य के पूर्ववर्ती आचार्यों में **भर्तृप्रपन्न** भेदाभेद सिद्धान्त के पोषक आचार्य के रूप में प्रसिद्ध हैं। **भर्तृप्रपन्न** का कोई ग्रन्थ सम्पूर्ण रूप में अब नहीं मिलता है। केवल प्राचीन ग्रन्थों में जहाँ–तहाँ मिलने वाले उद्धरण संकेतों से हम जानते हैं कि इन्होंने **बृहदारण्यक उपनिषद्** पर **शांकरभाष्य** से भी बड़े कलेवर वाली एक टीका लिखी थी। **भर्तृप्रपन्न** ने ब्रह्म के पर और अपर इन दो भेदों को स्वीकार करके ब्रह्म एक भी है और अनेक भी है, यह मत स्थापित किया है; जैसे गाय एक द्रव्य है और 'गाय' सास्ना, लांगूल, विषाण, पुच्छ आदि का सम्मिलित समुदाय है। इसी प्रकार ब्रह्म भी भेदाभेद की दृष्टि से व्याख्येय है। **भर्तृप्रपन्न** यह स्वीकार नहीं करते हैं कि अपर ब्रह्मापरपर्याय जीव परब्रह्म का ही विवर्त है, जैसा कि **शंकराचार्य** मानते हैं। **भर्तृप्रपन्न** तो ब्रह्मपरिणामवाद के सिद्धान्त की स्थापना करते हैं, जिसके अनुसार ब्रह्म अपने आपको अन्तर्यामी, साक्षी अव्याकृत (सूत्रविराट् देवता) और जाति–पिण्ड के रूप से परिणत करता है। ये आठों परिणाम परमात्मराशि, जीवराशि और मूर्त्त–अमूर्त्त राशि के भेद से समझे जाते हैं। इन तीनों राशियों में कोई अत्यन्त भेद नहीं है, न ही कोई अत्यन्त अभेद है। इसी को **भर्तृप्रपञ्च** भेदाभेद कहते हैं। इनके सिद्धान्तानुसार परमार्थ एक होने पर भी अनेक है। यद्यपि ब्रह्म एक और अद्वितीय है, तथापि जीव तथा जगत् के रूप से वही ब्रह्म नाना रूपों में हो जाता है। कर्म, वासना और संस्कार आदि तो जीव के धर्म हैं, ब्रह्म के नहीं। इसलिए धर्मभेद से जीव का नानात्व स्वाभाविक होता है, औपाधिक नहीं। इसी प्रकार अद्वितीय भी ब्रह्म समुद्रतरङ्ग न्याय से द्वैताद्वैत भाव को ग्रहण कर लेता है। भर्तृप्रपंच ने बादरायण के पूर्ववर्ती भेदाभेदवादी वेदान्त के आचार्यों का स्पष्ट संकेत किया है।

ईसा के पश्चात् **शंकराचार्य** के अव्यक्ति उत्तरकाल में **भास्कराचार्य** ने ब्रह्मसूत्रों पर अपना भेदाभेद व्याख्यापरक भाष्य लिखा था। **वाचस्पति मिश्र** ने भामती में और **रामानुजाचार्य** ने **वेदार्थसंग्रह** में **भास्कराचार्य** द्वारा प्रतिपादित भेदाभेद के मत का खण्डन किया है, किन्तु भेदाभेद का यह खण्डन **भास्कराचार्य** के मत का है अथवा **निम्बार्काचार्य** के मत का है, यह अभी फिर से शोध का विषय बना हुआ है। इतना तो निश्चित है कि उस समय तक

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

भास्कराचार्य अथवा **निम्बार्काचार्य** के भेदाभेद के सिद्धान्त की चर्चा प्रसिद्ध हो चुकी थी। **भास्करभाष्य** में देखा जाता है कि वे कार्यरूप से नानात्म और कारणरूप से अभेदकारणरूप से अभेद मानते हैं जैसे कुण्डलादि रूप से भेद है और सुवर्णरूप से अभेद है।

कार्यरूपेण नानात्वम्, अभेदः कारणात्मना।
हेमात्मना यथा भेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा।।[4]

इनके मत से ब्रह्म सगुण है, सच्चिदानन्दस्वरूप, अनन्त, अद्वितीय, रूपान्तररहित है। कारणरूप से निराकार होते हुए भी कार्यरूप से जीव प्रपंचमय परिलक्षित होता है। **भास्कराचार्य** के मत से जगत् ब्रह्म का परिणाम है। यह परिणाम सांख्य योग की भाँति प्रकृति का परिणाम नहीं है, जैसे कि दूध का परिणाम ही हो जाता है। बल्कि ब्रह्म की शक्ति ही इस प्रकार परिवर्तित हो जाती है, जिससे परिवर्तन होने पर भी ब्रह्म में कोई परिवर्तन नहीं होता है। इसी को **भास्कराचार्य ने शक्तिविधेयवाद** कहा है। इसके अनुसार सर्वज्ञ सर्वशक्तिसम्पन्न, स्वतंत्र चेतनस्वरूप, शास्त्रैकसमधिगम्य ब्रह्म का परिणाम व्यवस्थापित होता है। ब्रह्म ही लोकहित के लिए अपने आपको परिणामित करता हुआ अपनी शक्ति के अनुसार सबको परिणामित कर देता है।[5] वास्तव में ब्रह्म स्वयं अपने स्वभाव से ही परिणाम हो जाता है– जैसे दूध का दही के रूप से अथवा पानी का बर्फ के रूप से परिणाम होता है। वहाँ किसी अन्य आधार द्रव्य की अपेक्षा नहीं होती है।[6] इसलिए जीव ब्रह्म का विकार नहीं माना जाता है, क्योंकि विकार मानने पर तो परिवर्तन यथार्थ हो जायेगा। जैसे कि **शंकराचार्य** मानते हैं– **ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या**। **भास्कराचार्य** के मत से तो **यथा ब्रह्म सत्यं तथैव जगदपि सत्यम्**। केवल कार्यावस्था में ही जगत् ब्रह्म से भिन्न होता है, कारणावस्था में तो दोनों में अभेद रहता है। जीव की उपाधि तो अंशी ब्रह्म का अंश ही है। अंश उपाधि से अवच्छिन्न जीव परमार्थ रूप से ब्रह्म से भिन्न नहीं है, और न ही परमार्थ रूप से ब्रह्म से अभिन्न है, किन्तु भेदाभेद रूप से ब्रह्म से सम्बद्ध है। जैसे अग्नि में स्फुलिंग सम्बद्ध रहते हैं, अथवा जैसे वायु से पंच प्राण सम्बद्ध रहते हैं। **भास्कराचार्य** द्वारा प्रतिपादित यह सिद्धान्त वेदान्तशास्त्र की परम्परा में औपाधिक भेदाभेद के रूप से प्रख्यात है। भेदाभेद में पारस्परिक विरोध का परिहार करने के लिए **भास्कराचार्य** साक्षात् अनुभूति को परम प्रमाण मानते हैं। यथार्थ और अयथार्थ में साक्षात् अनुभव ही प्रमाण होता है, इसलिए अनुभूति के क्षेत्र में न तो कोई परमार्थतः भिन्न होता है और न ही परमार्थतः अभिन्न होता है। इसलिए सब कुछ भेदाभेद से मिश्रित रहता है। जैसे कोई गाय अन्य भैंस से कैसे भिन्न होती है, इस प्रश्न के उत्तर में गोत्व की युक्ति दी जाती है।

गाय किस प्रकार अश्व से भिन्न नहीं है, तो उत्तर है– सत्त्व के कारण से। इसलिए साक्षात् अनुभूति ही एक वैसा प्रमाण है, जिससे भेद और अभेद में प्रतीत होने वाले विरोध का परिहार किया जा सकता है। जिससे भेद और अभेद में सामानाधिकरण्य का भी कायातन ही होता। इसलिए ब्रह्म का जीव और जगत् के साथ अभेद स्वाभाविक है, किन्तु जीव और जगत् ब्रह्म से भिन्न भी है और अभिन्न भी। यह भेदाभेद कार्यावस्था और वृद्धावस्था में रहता है। भेद

---

4. 1.1.84
5. 2.1.14
6. 2.1.24

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तो औपाधिक है किन्तु अभेद स्वाभाविक रहता है। यही भास्कराचार्य का सिद्धान्त है, जैसा कि भास्कराभाष्य में लिखा है–

स च भिन्नाभिन्नरूपः, अभिन्नरूपं स्वाभाविकम्, औपाधिकं तु भिन्नरूपम्[7]।

यादवप्रकाश ने तो **आश्यरथ्य** के ही भेदाभेदवाद को पुनः प्रतिष्ठापित किया था। **यादवप्रकाश** द्वारा विरचित ब्रह्मसूत्र की टीका आज प्राप्त नहीं होती है। केवल **रामानुजाचार्य, वेदान्तदेशिक** और **न्यासतीर्थ** के **वेदार्थसंग्रह, परमतभंग** और **तात्पर्यचन्द्रिका** ग्रन्थों में **यादवप्रकाश** के मत का स्पष्ट उल्लेख प्राप्त होता है। **रामानुजाचार्य** के भाष्य पर **सुदर्शनभट्ट** द्वारा प्रणीत **श्रुतिप्रकाशिका** में देखा जा सकता है कि **आश्यरथ्य** ने जीव और ब्रह्म में भेदाभेद की सिद्धान्त व्याख्या की थी, उसी प्रकार **यादवप्रकाश** का मत भी स्वाभाविक भेदाभेद के नाम से वेदान्तशास्त्र की परम्परा में विख्यात है। **श्रुतिप्रकाशिका** में स्पष्ट उल्लेख है–

अयं यादवप्रकाशपद्मः अस्मिन् सूत्रे उपन्यस्तः। तत्र हि कार्यात्मना कारणात्मना च जीवब्रह्मणोः भेदाभेदो स्वाभाविको मतौ[8]। **यादवप्रकाश भास्कर** के समान औपाधिक भेदाभेद को नहीं मानते, ये तो परिणामवाद को प्रतिष्ठापित करते हैं, निर्गुण ब्रह्म और मायावाद का खण्डन करते हैं और स्वाभाविक भेदाभेदवाद ही स्थापना करते हैं। परम्परा में ऐसा सुना जाता है कि **यादवप्रकाश** ने ब्रह्मसूत्रों, **श्रीमद्भगवद्गीता** और उपनिषदों पर भेदाभेद सम्मत अपने भाष्य लिखे थे, किन्तु ये आज प्राप्त नहीं होते हैं।

(3) तीसरी अवस्था में **निम्बार्काचार्य** का स्वाभाविक भेदाभेदवाद **श्रीकृष्णचैतन्य महाप्रभु** के अनुयायियों गौडीय वैष्णवों का अचिन्त्य भेदाभेदवाद और **श्रीपतिपण्डित** का भेदार्थभेदवाद आता है। अब यहाँ विशेष रूप से निम्बार्काचार्य के मत का प्रतिपादन किया जा रहा है।

निम्बार्काचार्य के मत में ब्रह्म, जीव और जगत् ये तीन सत्तायें स्वीकार की जाती हैं। इन तीनों के बीच में जो सम्बन्ध है वह भेदाभेद के रूप से स्वीकार किया जाता है। **निम्बार्काचार्य** के मत में भेदाभेदवाद का क्या स्वरूप है, इसका तात्पर्य जानने के लिए जीव, ब्रह्म और जगत् के स्वरूप और लक्षण का ज्ञान करना आवश्यक है। इसलिए पहले इन तीनों को स्पष्ट कर लेना चाहिए।

जीव **निम्बार्क** मत में भोक्ता है और ब्रह्म नियन्ता है। और अचित् जगत् योग्य है, जीव ज्ञानस्वरूप है, हरि के हमेशा अधीन है, शरीर के संयोग-वियोग का हेतु है, अणु है, प्रत्येक देह में भिन्न–भिन्न जीव है, ज्ञातृत्व है और जीव अनन्त है। यह सिद्धान्त निम्बार्काचार्य ने स्वयं ही स्वरचित **वेदान्तकामधेनु** में प्रतिपादित किया है। जीव प्रकृति से ही ज्ञानस्वरूप है, इसीलिए शरीर को प्रकाशित करता है और क्योंकि शरीर अचेतन है, इसलिए जीव स्वयं को शरीर से भिन्न करता है, जैसे पुष्प की गन्ध पुष्प से भिन्न होती है। जीव केवल ज्ञानस्वरूप ही नहीं है, अपितु ज्ञाता भी है। यहाँ ज्ञान और ज्ञाता में परस्पर विरोध अथवा अभेद की आशंका नहीं करनी चाहिए।

---

7. 2.3.43
8. 1.4.20

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जीव तो एककालावच्छेद से ही ज्ञानस्वरूप है और ज्ञान का आश्रय है। जैसे सूर्य प्रकाशमय है, प्रकाश का आश्रय भी है। जीव का स्वरूपभूत ज्ञान और गुणभूत ज्ञान यद्यपि ज्ञान के आकार रूप से अभिन्न है, तथापि धर्म और धर्मी के रूप में दोनों में भेद रहता है। जीव अहमर्थ प्रतीति का विषय होने से ब्रह्म से नियम्य है, और ब्रह्म का अंश होने से स्वयं कर्त्ता है, स्वयं ही भोक्ता भी है। यह सब जीव के विषय में वृद्धावस्था तथा मुक्तावस्था दोनों ही अवस्थाओं में सत्य है। साथ ही जीव का अणुस्वरूप और ब्रह्म का सर्वकायस्वरूप, जीव की अनन्तता और ब्रह्म की एकता, जीव और ब्रह्म में भेदाभेद को प्रमाणित करते हैं। उसमें प्रधान हेतु दोनों में विद्यमान चैतन्य ही है।

स्वाभाविक भेदाभेदवादी निम्बार्काचार्य के मत में ब्रह्म का स्वरूप क्या है, ब्रह्म का क्या लक्षण है, यह ब्रह्म कैसा है, इस सम्बन्ध में निम्बार्काचार्य के ही शब्दों में वेदान्तकामधेनु में कहा गया है–

स्वभावतो यास्तनिरस्तदोष–
मशेषकल्याणगुणैकराशिम्।
व्यूहांगिनं ब्रह्म परं वरेण्यं
ध्यायेय कृष्णं कमले क्षणं हरिम्।। (4)।

इस पद्य से यह स्पष्ट है कि निम्बार्काचार्य के मत में अनन्तान्त कल्याण गुणों की एक राशि, स्वभाव से ही समस्त दोषों को निरस्त करने वाले, कमललोचन, हरि ही परब्रह्म हैं। समस्त नाम और रूप वहीं से प्रवर्तित होते हैं और उसी से लौट जाते हैं। यही ब्रह्म समस्त चराचर जगत् का नियन्ता है। इस सम्प्रदाय में जीव और ब्रह्म में अंशाशिभाव सम्बन्ध में अभिन्न निमित्तोपादान कारणता का सिद्धान्त स्वीकार किया गया है। जीव हरि का अंश है। यहाँ अंश का अर्थ अवयव नहीं है, बल्कि शक्ति है– **अंशो हि शक्तिरूपो ग्राह्यः**[9]। हरि (ईश्वर) सर्वशक्तिमान् है। अतः हरि अंशी है। जीव उसकी शक्ति रूप है; अतः अंश है। हरि की गुणमयी माया से आवृत होने के कारण जीव का धर्मभूतज्ञान संकुचित हो जाता है। भगवान् के अनुग्रह से जीव को उसके यथार्थ स्वरूप का ज्ञान होता है।

अचित् का अर्थ है चैतन्यशून्य पदार्थ। अचित् जगत् के निम्बार्कचार्य ने तीन भेद माने हैं– प्राकृत, अप्राकृत तथा काल। जगत् की उत्पत्ति ब्रह्म से ही होती है, ब्रह्म में ही जगत् ही स्थिति रहती है और ब्रह्म में जगत् का लय हो जाता है। महत्तत्त्व से महाभूतनव प्रकृति से उत्पन्न जगत् प्राकृत पदार्थ कहा जाता है। प्रकृति के साम्राज्य क्षेत्र से परे जो जगत् है, जहाँ प्रकृति का कोई सम्बन्ध नहीं रहता है, वह अप्राकृत पदार्थ कहलाता है; जैसे भगवान् का धाम, जिसको श्रुतियों में विष्णुपद और परम कोमल कहा गया है। काल को यहाँ अचेतन पदार्थ माना गया है। जगत् में होने वाले समस्त परिणामों का जनक होने के कारण काल जगत् का नियामक है, फिर भी ईश्वर से नियम्य ही है।

ब्रह्म, जीव और जगत्– इन तीनों में परस्पर क्या सम्बन्ध है, इसको समझाने के लिए निम्बार्काचार्य ने स्वाभाविक भेदाभेद के सिद्धान्त को स्वीकार किया है। ब्रह्म और जीव में तथा

9. कौस्तुभ, 2.3.42

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ब्रह्म और जगत् में भेद स्पष्ट प्रतीत होता है, क्योंकि ब्रह्म कारण है और जीव और जगत् कार्य है। कार्य और कारण ही व्यक्तावस्था में भेद उसी प्रकार रहता है जिस प्रकार समुद्र और तरंग में, अथवा सूर्य और सूर्यप्रभा में। जीव और ब्रह्म में भेद तो अंशाशिभाव सम्बन्ध से ही सिद्ध हो जाता है। ब्रह्म सम्प्राप्य है और जीव उसकी प्राप्ति करने वाला; ब्रह्म ज्ञानस्वरूप है और जीव उपासना का विषय है; जीव ज्ञातृस्वरूप है और उपासक है, ब्रह्म सर्वतंत्र स्वतंत्र है और समस्त अविद्यादि प्राकृत दोषों से रहित है। जीव अपने कर्मों के फलों का भोक्ता है। ब्रह्म अन्तर्यामी है किन्तु जीव अन्तर्यामी नहीं है। दोनों में स्वाभाविक भेद नित्य और अनन्त है। इसी प्रकार ब्रह्म और जगत् में भी भेद स्पष्ट है। वहाँ भी ब्रह्म कारण है और जगत् कार्य है। ब्रह्म चेतन है, सत्य है, देश, काल और वस्तु में अपरिच्छिन्न है, किन्तु जगत् अचेतन है, स्थूल है, और परिच्छिन्न है। इस प्रकार ब्रह्म और जगत् में भेद स्वाभाविक और अनन्त है।

इसी प्रकार ब्रह्म, जीव और जगत् में अभेद भी स्पष्ट है। कार्यों का अपने–अपने व्यापार के लिए और अपनी–अपनी सत्ता के लिए कारणपरतंत्रता ही भेद का बोध कराती है। जैसे कमल, कुण्डल नाम और रूप से हार से भिन्न है। यहाँ कलमत्व और कुण्डलत्व ही भेद में हेतु माने जाते हैं। वास्तव में सुवर्ण के रूप में उनमें अभेद ही रहता है। कमल कुण्डल आदि आभूषण अपनी–अपनी सत्ता के लिए सुवर्ण के परतंत्र रहते हैं। सुवर्ण के अभाव में कमल और कुण्डल की सत्ता केवल नाम और रूप से रहती है। इसी प्रकार कार्यरूपी जीव और जगत् कारणरूप ब्रह्म से अभिन्न है। जीव और ब्रह्म में भेद और अभेद निम्बार्क के मतानुसार जिस प्रकार बद्धावस्था में रहते हैं, उसी प्रकार मुक्तावस्था में भी रहते हैं। मुक्तावस्था में जीव सच्चिदानन्द रूप से ब्रह्म से अभिन्न होते हुए भी, अणुरूप से भिन्न ही रहता है। मुक्तावस्था में भी जीव में ब्रह्म की पराशक्ति कभी भी प्रकट नहीं होती है। अतः ब्रह्म और जीव में भेद अनन्त ही रहता है।

वास्तव में जीव, ब्रह्म और जगत् इन तीनों में न तो आत्यन्तिक भेद है और न आत्यन्तिक अभेद। इनका पारस्परिक सम्बन्ध स्वाभाविक भेदाभेद के नाम से जाना जाता है। निम्बार्काचार्य ने अपने भेदाभेद के सिद्धान्त की स्थापना करने के लिए **उभयव्यपदेशात् अहिकुण्डलवत्** इस ब्रह्मसूत्र को प्रमाण स्वीकार किया है। जैसे अहि और कुण्डल में अहि ही कुण्डल का उपादान कारण होता है। कुण्डल रूपी कार्य अहि से अभिन्न ही है। कार्य और कारण की व्यक्तावस्था में अहि और कुण्डल में भेदप्रतीति रहती ही है, किन्तु कुण्डल की प्रकृति और कुण्डल की सत्ता अहि के बिना असम्भव रहती है। इसलिए अहि और कुण्डल में अभेद भी स्पष्ट सिद्ध हो जाता है। जैसे अहि और कुण्डल में स्वाभाविक भेदाभेद रहता है, वैसे ही जीव, जगत् और ब्रह्म में स्वाभाविक भेदाभेद रहता है। यही निम्बार्काचार्य का मूल दार्शनिक सिद्धान्त है।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

निम्बार्काचार्य–उपासना-पद्धति और मोक्ष का स्वरूप

निम्बार्काचार्य ने मोक्ष प्राप्ति के पाँच साधन स्वींकार किये हैं– कर्म, विद्या, उपासना, प्रपत्ति और गुरूपपत्ति।

(1) कर्म – कर्म से यहाँ अभिप्राय श्रुति तथा स्मृति में प्रतिपादित कर्म से है। कर्म को इस सम्प्रदाय में मोक्ष का साक्षात् कारण नहीं माना गया है, किन्तु परम्परा सम्बन्ध से कारण माना गया है। जब मुमुक्षु साधक निष्काम भाव से इन धार्मिक कर्मों का सम्पादन करता है तो इसका साक्षात्फल चित्त की शुद्धि है। चित्तशुद्धि ही विद्या अथवा ज्ञान का कारण बनती है और ज्ञान से ही मोक्ष होता है।

(2) विद्या – यहाँ विद्या से तात्पर्य ब्रह्मविद्या से है, जिसके द्वारा जीव तथा ब्रह्म के सम्बन्ध में यथा ज्ञान उत्पन्न होता है। कर्म और विद्या दोनों अपनी–अपनी जगह स्वतंत्र हैं। न तो विद्या कर्म का अंग है और न कर्म ही विद्या का अंग है। फिर भी निष्काम भाव से सम्पादित धार्मिक कर्मों से चित्तशुद्धि होती है जो विद्या का कारण बन जाती है। इसका तात्पर्य यह है कि अपने–अपने आश्रमधर्म के अनुसार निष्काम भाव से सम्पादित धार्मिक कर्म चित्त को शुद्ध बनाकर विद्या के प्रादुर्भाव के लिए एक भूमि तैयार कर लेता है। यहाँ यह स्मरणीय है कि केवल श्रुतिस्मृति प्रतिपादित वाह्य यागादि कृत्यों का उपचार पर्याप्त नहीं है, साधक को बड़ी सावधानी के साथ अपने मन तथा इन्द्रियों को भी धीरे–धीरे जीतने का प्रयत्न करते रहना चाहिए। इस प्रकार जब वाह्य और आभ्यन्तर ये दोनों साधन मिल जाते हैं, तब ज्ञान और मोक्ष की पूर्वपीठिका तैयार होने लगती है। साथ ही साथ साधक के मन में शास्त्रों के गहरे अध्ययन की प्रबल इच्छा, इच्छानुसार प्रयत्न और प्रयत्नानुसार क्रिया होनी चाहिए। एक छोटे से बच्चे के समान साधक की वाणी में सहज सरलता और व्यवहार में सहज सीधापन और बनावट का अभाव होना चाहिए। निरन्तर शास्त्र–चिन्तन की अगाध भूमि मौन और मितभाषिता, निष्काम भाव से स्वधर्म का आचरण, दान और तपस्या, क्षमा और जितेन्द्रियता में एक विद्या के उद्भव के लिए सहकारी कारण माने जाते हैं। विद्योद्भव के ये सहकारी कारण सबके लिए अनिवार्य नहीं है। जैसे, जो मुनि अपना साधु–सन्त वेद प्रतिपादित यज्ञों का अनुष्ठान नहीं करते हैं किन्तु शुद्ध चित्त से सादा जीवन व्यतीत करते हुए अन्यान्य उपासना के साधनों का अनुष्ठान करते रहते हैं, उनको विद्या की प्राप्ति उन्हीं साधनों से साक्षात् हो जाती है। इसी प्रकार जो ब्रह्मचारी अथवा गृहस्थ वैष्णव है, उनके लिए तो स्व-स्व-आश्रमधर्मानुसार यागादि कृत्यों का अनुष्ठान अपेक्षित है, तभी उनको विद्या की प्राप्ति होगी। वस्तुतः इस ब्रह्मविद्या के वे ही अधिकारी हैं, जिन्होंने वेद तथा मीमांसा शास्त्र का यथाविधि अध्ययन कर लिया है और जो साम्प्रदायिक

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

विधि से गुरू द्वारा दीक्षित हो चुके हैं, जिन्होंने स्वस्व–आश्रमधर्मानुसार स्वधर्मानुष्ठान करने का व्रत ले लिया है और जो किसी भी वर्णधर्म अथवा आश्रमधर्म के नहीं है, उनको इस ब्रह्मविद्या का अधिकार तथा प्राप्ति केवल नाम कीर्तन से तथा मन्त्रजप से हो जाती है।

(3) उपासना – मोक्ष–प्राप्ति का तीसरा साधन **निम्बार्काचार्य** ने उपासना को माना है। यह उपासना मानसिक ध्यान के रूप से की जाती है। इसके तीन स्तर माने गये हैं–

क. मुमुक्षु साधक को अपनी आत्मा के स्वरूप का निरन्तर अनुसंधान करते हुए, उसी स्वरूप में ब्रह्म के स्वरूप का ध्यान करना चाहिए कि यही **श्रीकृष्ण** ब्रह्म अन्तर्यामी रूप में समस्त चेतन जीवों का नियन्ता है। यह उपासना अभेदोपासना के रूप से जानी जाती है।

ख. मुमुक्षु साधक को यह ध्यान रखना चाहिए कि यही ब्रह्म समस्त जड़ पदार्थों का भी अन्तर्नियन्ता है।

ग. तीसरे स्तर में मुमुक्षु साधक को यह ध्यान करना चाहिए कि ब्रह्म जड़ तथा चेतन दोनों से भिन्न है।

इस ब्रह्मोपासना विधि में ब्रह्म का ध्यान करते हुए साधक ब्रह्म के सत्, चित्, आनन्द आदि दिव्य गुणों का ध्यान करता है कि ये गुण ब्रह्म के स्वरूप हैं। सच्चिदानन्दस्वरूप **श्रीकृष्ण** ब्रह्म सत्यकाम, सत्यसंकल्प, विभु और सर्वान्तर्यामी है। अन्यान्य वैदिक तथा औपनिषदिक सम्प्रदायों की परम्परा में वर्णित ब्रह्मोपासना की अनेकानेकविध प्रक्रियाएँ हैं। यद्यपि सबका विषय तो ब्रह्म ही है तथापि गुणों के तारतम्य से और ध्यान की प्रक्रिया के भेद से इनमें सूक्ष्म भेद हो जाता है।

निम्बार्काचार्य के मतानुसार ब्रह्मोपासना की इस प्रक्रिया से समस्त कर्मों का क्षय हो जाता है, किन्तु ध्यान की यह प्रक्रिया जनसाधारण के लिए नहीं है। यह प्रक्रिया उच्च ज्ञान-सापेक्ष है। अतः केवल ज्ञानी मुमुक्षुओं के लिए निर्दिष्ट की गयी है। जनसाधारण के लिए तो भगवान् सर्वेश्वर **श्रीकृष्ण** ही पूजा और नित्य आराधना के विषय बताये गये हैं। भगवान् भक्त के हृदय में निवास करते हैं। जनसाधारण के लिए निर्दिष्ट इस भगवत्पूजा की प्रक्रिया में ऊपर बतायी हुई ब्रह्म तथ जीव की अभेद भावना वाली उपासना की विधि नहीं रहती है। इसमें तो केवल भगवान् सर्वेश्वर श्रीकृष्ण के अनुग्रह पर ही सब कुछ निर्भर रहता है।

रामानुजाचार्य के अनुसार उपासना और भक्ति पर्यायवाचक शब्द हैं, किन्तु **निम्बार्काचार्य** उपासना और भक्ति को पर्यायवाचक नहीं मानते हैं। इनके अनुसार भक्ति में भगवान् के प्रति उमड़ते हुए एक गहरे प्रेम का भाव सन्निहित रहता है। उपासना और भक्ति इन दोनों का आपस में एक दूसरे में थोड़ा बहुत प्रवेश रहता है। जनसाधारण के लिए तो भक्ति ही प्रधान साधन है जो केवल भगवान् के अनुग्रह से मिलती है। जब भगवदनुग्रह की अतिशयता होती है और भक्त उस अनुग्रह को अपने चित्त में धारण करने में समर्थ हो जाता है तो उसमें अतिशय दीनता और विनय प्रकट हो जाते हैं। इन दोनों के प्रकट होते ही उसका अहंकार नष्ट हो जाता है। चित्तस्थ राग–द्वेष के संस्कार विलीन हो जाते हैं और भक्ति का अंकुर पल्लवित होकर लहलहाने लगता है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(4) प्रपत्ति – मोक्ष का चौथा साधन है प्रपत्ति। इसको भी निम्बार्काचार्य ने मोक्ष प्राप्ति का स्वतंत्र साधन माना है। प्रपत्ति का अर्थ है मन तथा शरीर से पूर्णरूप से भगवान् की शरण में चले जाना। इसी को **पतंजलि** ने **योगशास्त्र** में प्रकारान्तर से **प्रणिधान** कहा है। **प्रणिधान** का अर्थ है अपने समस्त कर्मों को और कर्मों के फलों को भगवान् को अर्पण कर देना। **प्रपत्ति** का अर्थ है अपना स्वयं का स्वतंत्र व्यक्तित्व छोड़कर भगवान् की शरण में चले जाने पर भगवान् उसे स्वयं ही मोक्ष तक पहुँचा देंगे। प्रपत्ति का यह अर्थ नहीं है कि साधक साधन–निरपेक्ष हो जाय अथवा कर्मनिरपेक्ष हो जाय और यह समझ ले कि चलो मैंने तो भगवत्प्रपत्ति कर ही ली है, अब मुझे उपासना या भक्ति के अनुष्ठान से क्या प्रयोजन है। साधक का तो मुख्य धर्म यही है कि वह निरन्तर ईश्वरानुकूल कर्मों का आचरण करता रहे। हाँ, जो कर्म ईश्वर के प्रतिकूल है, अर्थात् जो कर्म ईश्वरभाव की प्राप्ति में प्रतिबन्धक बन सकते हैं, उनका परित्याग करना भी जरूरी है। इस प्रपत्ति के छः अंग मानें गये हैं–

(1) भगवान् के प्रति सदैव अनुकूल रहने का संकल्प करना।

(2) भगवान् के प्रतिकूल भाव का सर्वथा परित्याग करना।

(3) भगवान् की अनन्त रक्षण शक्ति में अटूट विश्वास रखना।

(4) भगवान् का ही गोप्ता के रूप में वरण कर लेना।

(5) भगवान् के प्रति अपने आपको पूर्ण रूप से निक्षेप कर देना।

(6) कार्पण्य अर्थात् समस्त साधन के अहंकार का त्याग करके सर्वथा कृपणभाव से रहना।

इस प्रकार प्रपत्ति का अर्थ है कि निरन्तर भगवदनुकूल रहते हुए स्वधर्म का गुरूपदिष्ट मार्ग से पालन करते रहना। भगवान् के प्रति प्रेम और भक्ति का अर्थ है मनुष्यमात्र के प्रति प्रेम और सेवा का भाव। जो भक्त मनुष्य के प्रति उदासीन रहते हैं और केवल भक्ति के वाह्य उपचार–विधि–प्रक्रिया में लगे रहते हैं, उनको निम्बार्काचार्य भगवान् के प्रति उन्मुख होने का चिह्न नहीं मानते हैं। वास्तव में पूर्ण प्रपत्ति तो उन्हीं साधकों की मानी जाती है जिनका उद्देश्य भगवत्प्राप्ति के अतिरिक्त कुछ और नहीं रहता है, जो शरणागति को छोड़कर अन्य किसी साधन को नहीं जानते हैं। यह शरणागति साधन मनुष्यमात्र के लिए खुला है। स्त्री–पुरूष, धनवान्–निर्धन, बाल–वृद्ध, ब्राह्मण–चाण्डाल, ज्ञानी–अज्ञानी, गृहस्थ–वैरागी सभी इसके अधिकारी माने गये हैं।

(5) गुरूपसत्ति – इसका अर्थ है अपने–अपने आध्यात्मिक गुरू की शरण प्राप्त करना। निम्बार्काचार्य ने गुरूशरणागति को भी मोक्ष का साधन स्वीकार किया है। यह साधन भगवद्भाव का साक्षात् कारण न होकर गुरू के माध्यम से कारण बनता है। वास्तव में गुरू ही अपने शिष्य को भगवान् से मिलाने का मार्ग दिखाता है और भगवान् तक पहुँचाता है। शिष्य की मोक्ष प्राप्ति में जो कुछ प्रतिबन्धक है अथवा जो कुछ शेष है, गुरू इन प्रतिबन्धनों को नष्ट करके शेष को स्वयं पूर्ण करता है। जैसे कोई माँ अपने छोटे बीमार बच्चे को अच्छा रखने के लिए स्वयं दवा ले लेती है। गुरू ही शिष्य–जीवात्मा और भगवान् हरि के बीच में दोनों को जोड़ने वाली कड़ी है। यही गुरूपसत्ति का रहस्य माना गया है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मोक्ष प्राप्ति के इन पाँच साधनों के **निम्बार्काचार्य** ने पाँच कल्याणी साधन भी स्वीकार किये हैं। वे सहकारी साधन ये हैं– श्रद्धा, आर्जव, विश्वास, सत्संग और विराग। विराग का तात्पर्य है राग तथा द्वेष दोनों से उदासीन होना। इन सभी साधनों का अनुष्ठान और निरन्तर स्मरण करना आवश्यक है।

निम्बार्काचार्य के अनुसार प्रत्येक साधक व्यक्ति को भगवान् की शरणागति ग्रहण करने के पहले गुरू की शरणागति ग्रहण करनी चाहिए। गुरू ही शिष्य को भगवत्प्राप्ति का मार्ग बताता है। गुरू के उपदेशानुसार आचरण करता हुआ ही शिष्य भगवान् की ओर बढ़ता है। गुरू का यह उपदेश उपासनानिष्ठ होता है, जो शिष्य के अधिकारभेद से भिन्न–भिन्न होता है। उपासना का अर्थ है एक प्रकार से भगवान् के प्रति अनन्य और अनन्त प्रेम। भगवान् की साधना प्रणाली का प्रमुख अंग है इस सम्प्रदाय में दीक्षित प्रत्येक वैष्णव गुरु की सेवा, भगवत्सेवा, भगवन्नामजप, दीक्षितमन्त्रजप और भगवान् के स्वरूप का चिन्तन। **निम्बार्काचार्य** ने अपनी **दशश्लोकी** में लिखा है–

उपासनीय नितरो जनैः सदा। (6)

वास्तव में उपासना और पूजा में थोड़ा सा अन्तर है। उपासना का सम्बन्ध अन्तर्मन के साथ रहता है और पूजा का सम्बन्ध वाह्य शरीर के साथ रहता है। **निम्बार्क** सम्प्रदाय की उपासना पद्धति के अनुसार साधक ध्यान के द्वारा अपने अर्न्तमन से एक अन्तर्वपु की रचना कर लेता है। फिर साधक अपने सिद्धदेह तथा साधकदेह दोनों से ही नित्य–निरन्तर भगवान् की नित्य सेवा में लग जाता है। अर्न्तमन द्वारा रचित इस अन्तर्वपु की उपासना के भी दो रूप माने गये हैं– निजस्वरूप सम्बोधन के साथ–साथ उपास्य के स्वरूप का अनुसंधान करना और उपास्य इष्टदेव की सेवा की भावना करना। **निम्बार्क** सम्प्रदाय के दार्शनिक सिद्धान्त के अनुसार स्वरूपानुसन्धान की यह प्रक्रिया भेदाभेद की भावना से की जाती है, क्योंकि इस सम्प्रदाय के अनुसार ब्रह्म और जीव में अंशाशिभाव सम्बन्ध माना गया है। ब्रह्म अंशी है और जीव उसका अंश हैं। अंशी होने के कारण ब्रह्म व्यापक है और अंश होने के कारण जीव व्याप्य है। इस प्रकार भेद तथा अभेद की भावना से उपास्य और उपासक के स्वरूप का अनुसंधान करना ही **निम्बार्क** दर्शन के दार्शनिक पक्ष को व्यवहार तथा प्रयोग के पथ पर ले आना है।

अद्वैत वेदान्ती ब्रह्म और जीव में अभेद मानते हैं। इसीलिए उपास्य ब्रह्म और उपासक जीव में अभेद माना जाता है। अद्वैत वेदान्ती **अहं ब्रह्मास्मि** का चिन्तन करते हैं, किन्तु वैष्णव आचार्य द्वैत भी मानते हैं, अतः वे केवल भेदभावना से ही स्वरूपानुसन्धान करते हैं, क्योंकि उनकी दृष्टि में ब्रह्म और जीव में नियम्य–नियामक भाव सम्बन्ध और सेव्य–सेवक भाव सम्बन्ध रहता है। इसीलिए वैष्णव आचार्य अभेद भावना से स्वरूपानुसन्धान नहीं करते हैं।

ब्रह्म और जीव में अंशाशिभाव तथा व्याप्य व्यापकभाव की दृष्टि से अभेद मानने पर भी वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप भगवान् सर्वेश्वर **श्रीकृष्ण** की सर्वज्ञ, सर्वान्तर्यामी, सर्वव्यापक, सर्वतंत्र स्वतंत्र है, जीव अल्पज्ञ, अणु–स्वरूप तथा परतंत्र है। इस प्रकार दोनों का भेद स्पष्ट है। जैसे किसी राजा का कोई सेवक रात–दिन राजा के नाम का, उसकी महिमा तथा ऐश्वर्य का, उसके गुणों तथा स्वरूप का चिन्तन करता रहता है। मानो वह एक दिन राजा के सामने पहुँच जाता

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

है और अपनी दीन–हीन दरिद्र अवस्था को मिटाने के लिए राजा से कहता है कि हे राजन्! अब आज से मैं राजा हूँ। अब आपमें और मुझमें कोई भेद नहीं है। तो क्या राजा उस नौकर से प्रसन्न होगा। यही दशा स्वयं को ब्रह्म घोषित करने वाले जीवात्मा की है।

यह सत्य है कि अद्वैत वेदान्त के अनुयायियों ने अभेद भावना के अनुसार ही स्वरूपानुसन्धान को प्रधानता दी है, किन्तु फिर भी सब जीव और ब्रह्म सेव्य–सेवक भाव उत्पन्न हो जाता है तो उन्हें भी भेदघटित अभेद भावना माननी ही पड़ती है, जैसा कि स्वयं **शंकराचार्य** ने कहा है–

सत्यपि भेदायगर्भ नाथ तवाहं, न मामकीनस्त्वम्।
सामुद्रो हि तरङ्गः कंचन समुद्रो न तारङ्ग।।[1]

'हे नाथ! भेद नष्ट हो जाने पर भी मैं आपका हूँ अर्थात् आपका सेवक हूँ। आप मेरे नहीं हैं। जैसे तरंग समुद्र की होती है, समुद्र तरंग का नहीं होता है। अर्थात् समुद्र में तरंग रहती है। तरंग में समुद्र नहीं रहता है। इस प्रकार यद्यपि मेरा आपके साथ अभेद है; फिर भी स्वाभाविक भेद तो हम दोनों में है ही।

इस प्रसंग में अब उपनिषदों के सुप्रसिद्ध तथा अत्यन्त प्रशस्त भूमाविद्या का स्मरण करना होगा। अत्यन्त प्राचीनकाल से चली आने वाली यह औपनिषदीय विद्या ब्रह्मा के मानसपुत्र **सनक, सनन्दन, सनातन** और **सनत्कुमार** से **नारद** को मिली थी। **नारद** से **निम्बार्काचार्य** को प्राप्त हुई थी। जो साधक भक्त एक बार भी इस भूमा विद्या की अपरोक्षानुभूति कर लेता है, वह फिर कभी भी सांसारिक सुखों के प्रति आकृष्ट नहीं होता है, क्योंकि भूमा से तात्पर्य उस अनिवर्चनीय नित्य अखण्ड आनन्द से है। उसकी शरण लेने वाला व्यक्ति फिर क्षणिक प्रातिभासिक लौकिक रूप में कैसे रम सकता है। जैसे आम की कोमल–कोमल रसीली मंजरी को चखने वाली कोयल नीम के कडुए पत्तों पर आकृष्ट नहीं होती है। इसी भूमाविद्या को **निम्बार्क** सम्प्रदाय में रसमयी उपासना, मधुर भावमयी उपासना अथवा उज्ज्वल रसमयी उपासना कहा जाता है। रसस्वरूप तो स्वयं रसेश्वर भगवान् सर्वेश्वर **श्रीकृष्ण** ही है। उनकी रसमाधुरी का अनुभव करने पर ही जीवात्मा को सर्वात्मना शान्ति प्राप्ति होती है।

पहले ही कहा जा चुका है कि उपासना का सम्बन्ध मन से होता है और उपासना मानसिक चिन्तन से जुड़ी रहती है। पूजा का सम्बन्ध वाह्य शरीर से होता है और पूजा बाह्य अर्चन से जुड़ी रहती है। इसीलिए पूजा में वाह्य सामग्री अपेक्षित रहती है– जैसे पुष्प, धूप, दीप, नैवेद्य आदि। यह सत्य है कि मानसिक चिन्तन में भी पूजा का भाव रहता है, किन्तु उसको सेवा कहते हैं।

वास्तव में जब हम उपासना की बात करते हैं तो प्रमुख रूप से पूजा का ही ग्रहण कर लिया जाता है। **निम्बार्क** सम्प्रदाय में उपासना में तीन धाराओं को मिश्रित किया गया है।

(1) पहली धारा वैदिक मंत्रों की परम्परा को आत्मसात् करती है। **निम्बार्क** सम्प्रदाय में वैदिक विधिविधानों का महत्त्व है, किन्तु इस सम्प्रदाय के अनुसार केवल यागप्रधान वैदिक कर्मकाण्ड तब तक उपयुक्त नहीं है जब तक उन्हें भगवान् के साथ न जोड़ दिया जाये। इसलिए

1. सप्तपदी

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यहाँ वेदमंत्रों के उच्चारण के साथ भगवान् के स्वरूपविग्रह की अर्चा–पूजा का विधान किया गया है। इसके लिए शालग्राम की मूर्त्ति अथवा लड्डूगोपाल की मूर्त्ति बहुत ही उपयुक्त मानी गयी है। **निम्बार्क** सम्प्रदाय के प्राचीन, अर्वाचीन तथा वर्तमान आचार्य शालग्राम की मूर्त्ति को सदैव तीर्थयात्रा अथवा अन्यान्य साधारण याग के समय साथ रखते हैं और पुरुष सूक्त से षोडशोपचार, द्वात्रिंशदुपचार अथवा अष्टाचत्वारिंशदुपचार द्वारा शालग्राम की नित्य पूजा करते हैं। शालग्राम की परीक्षा करने की भी पूरी विधि इस सम्प्रदाय में सुरक्षित है।

(2) उपासना की दूसरी धारा में तान्त्रिक पूजा की विधि आती है। इसके अन्तर्गत अथर्ववेदीय पंचपदी **गोपालमंत्र** की उपासना–पूजा की जाती है। यह तो सभी तंत्रशास्त्र से परिचित विद्वान् भलीभाँति जानते हैं कि तंत्रशास्त्र की परम्परा में प्रत्येक देवता की एक रेखामयी चित्रभूमि तैयार की जाती है। रेखाचित्र भूमि की इस रचना को यंत्र कहते हैं। इसका आकार कभी त्रिकोण, कभी चतुष्कोण, कभी षट्कोण, कभी अष्टकोण कभी अष्टदलकमल और कभी चक्र के आकार का बनाया जाता है। मंत्र की इन रेखाओं के मध्य में मंत्र के अक्षरों और वर्णों की स्थापना की जाती है और आवरणों में विभिन्न देवताओं का विन्यास रहता है। **गोपालतापिनी उपनिषद्, कुमदीपिका, गौतमीय तंत्र** और **त्रैलोक्यसंमोहन** तंत्र इस वैष्णव तान्त्रिक पूजा प्रणाली के आधारस्रोत है। **निम्बार्क** सम्प्रदाय में भगवान् के आयुध–सुदर्शन चक्र और दक्षिणावर्त शङ्ख की भी पूजा की विशेष विधि सुरक्षित है, जो अन्यत्र कहीं इतने विस्तार से नहीं मिलती है।

(3) उपासना की तीसरी धारा में रागात्मिका भावप्रणाली आती है। इसके अनुसार भगवान् **श्रीकृष्ण** के चरणारविन्द की नित्यसेवा को छोड़कर किसी भी दूसरे का आश्रय नहीं लिया जाता है। इस उपासना में **राधाकृष्ण** की प्रिया–प्रियतम–भाव से निकुंजलीला में आराधना की जाती है।

वास्तव में उपासना और प्रपत्ति– ये दोनों ही भगवान् के साक्षात्कार के प्रति प्रधान कारण माने गये हैं। प्रपत्ति से ही भगवान् की कृपा जीव पर होती है, क्योंकि पूर्ण प्रपत्ति ही जीव की अहंता, ममता और अहंकार का सर्वथा नाश करती है। अहंकार भगवत्साक्षात्कार के प्रति प्रमुख प्रतिबन्धक माना गया है। भगवान् की कृपा हो जाती है तो भगवान् के प्रति सहज अनुराग रूपिणी उपासना की अजस्र धारा बहने लगती है। उस समय साधक भक्त का साधक देह और सिद्धदेह दोनों ही अहर्निश भगवान् की उपासना–सेवा और उपासना–पूजा में लग जाते हैं। यही उपासना भगवान् का साक्षात्कार कराने में कारण बनती है। तब जीव भगवद्भावापन्न हो जाता है और उसके सांसारिक विविध तापों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है।

निम्बार्काचार्य ने स्वयं **मंत्ररहस्यषोडशी** नामक ग्रन्थ में **पंचपदी मंत्र** की रहस्यमयी ब्रह्मविद्या को समझाते हुए उपासना के मूल में चार भावों का सम्बन्ध बताया है–

भृत्यभाव, पुत्रभाव, मित्रभाव और प्रियाभाव। इन्हीं को कालान्तर में दास्यभाव, वात्सल्यभाव, सख्यभाव और उज्ज्वल या मधुरभाव के रूप से जाना जाने लगा। **मंत्ररहस्यषोडशी** में लिखा है–

देहेन्द्रियमनः प्राणैर्मायां हित्वा समाहितः।
भृत्यवत् पुत्रवत् सेवेत् प्रियावत् मित्रवत्।।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इसका तात्पर्य स्पष्ट है कि देह, इन्द्रिय, मन और प्राण के प्रति अपनापनरूपी माया को छोड़कर स्वयं को भगवदात्मक रूप से जानता हुआ देह, इन्द्रिय, मन और प्राण द्वारा सावधान होकर चार प्रकार के सम्बन्धों से भगवान् की नित्य–निरन्तर उपासना सेवा करें। जैसे कोई दास अथवा पुत्र अथवा पत्नी अथवा सखा अपने–अपने निकट से प्रिय सम्बन्धी बन्धु के साथ निष्कपट भाव से सेवा–व्यवहार करता है, उसी प्रकार साधक को गुरू और भगवान् की सेवा करनी चाहिए।

वास्तव में **निम्बार्काचार्य** को भगवान् सर्वेश्वर **श्रीकृष्ण** ही परम उपास्य के रूप में अभिमत है, जो **श्रीकृष्ण** उनकी आह्लादिनी शक्ति राधा से अभिन्न है। **राधा** को **निम्बार्काचार्य** अनुरूपसौभगा मानते हैं। अर्थात् **राधा** का स्वरूप **श्रीकृष्ण** के अनुरूप है। श्रीकृष्ण सर्वेश्वर है, **राधा सर्वेश्वरी** है। इन दोनों में शक्ति और शक्तिमान् की तरह अविनाभाव सम्बन्ध है। इसलिए राधाविशिष्ट **श्रीकृष्ण** के चरणों की उपासना सेवा को छोड़कर और कोई गति अथवा मार्ग जीवात्मा के परम कल्याण के लिए नहीं है। **श्रीकृष्ण** की सेवा के बिना जीवात्मा के लिए कोई भी साध्य–साधनभाव सम्बन्ध ही नहीं बन सकता है। **निम्बार्काचार्य** ने **दशश्लोकी** में कहा है–

नान्या गतिः कृष्णपदारविन्दात्
संदृश्यते ब्रह्मशिवादिवन्दितात्।
भक्तेच्छयोपात्तसुचिन्त्यविग्रहात्
अचिन्त्यशक्तेः अविचिन्त्यसाशयात्।।

निम्बार्काचार्य के अनुसार मोक्ष का लक्षण है तद्भावापत्ति अथवा भगवद्भावापत्ति। भगवान् के समान ही गुणों और स्वरूप के साम्य को प्राप्त करना। यद्यपि यह केवल भगवान् के अनुग्रह से होता है, तथापि इसके कुछ सोपान माने गये हैं। पहला गुरू, दूसरा साधन, तीसरा चित्तशुद्धि और चौथा अविद्यानाश। इन चारों द्वारा शुभाशुभकर्म का रूप हो जाता है। ये ही कर्म बन्धन के होते हैं। फिर भी प्रारब्ध का नाश नहीं होता है। प्रारब्ध का तो भोग ही करना पड़ता है। प्रारब्ध का भोग कर लेने वाले मनुष्य का पुर्नजन्म नहीं होता है। ऐसे मुमुक्षुसाधक भक्त की आत्मा ब्रह्मरन्ध्र का भेदन करके निकलती है और देवभाव द्वारा सीधे ब्रह्मलोक में चली जाती है। वहीं भगवदनुग्रह से उसको भगवान् का साक्षात्कार होता है और भगवत्साक्षात्कार होते ही भगवत्साम्य प्राप्त हो जाता है। इस साम्य में वह भगवान् के समान गुणों तथा स्वरूप से मण्डित हो जाता है। यह सद्भावापत्ति अथवा ब्रह्मभावापत्ति मोक्ष का एक अंश है। मोक्ष का दूसरा अंश है आत्मस्वरूपापत्ति। जीवात्मा अपने यथार्थ स्वरूप को प्राप्त कर लेता है। यह देखा जा चुका है कि **निम्बार्क**मतानुसार जीव और ब्रह्म में स्वाभाविक भेद रहता है। यह भेद बद्धावस्था तथा मुक्तावस्था इन दोनों अवस्थाओं में विद्यमान रहता है। **निम्बार्क** के मतानुसार मोक्ष का अर्थ यह नहीं है कि जीव और ब्रह्म में अभेद स्थापित हो जाय। जीवात्मा अपनी व्यक्तिता को कभी भी नहीं खोता है, अपितु उसमें पूर्णता प्राप्त करता है। जब कभी जीवात्मा की व्यक्तिता का पूर्ण विकास हो जाता है, तब यह जन्म-मरण के चक्र से मुक्त हो जाता है। जीवात्मा का वास्तविक स्वरूप अविद्या के पर्दे के पीछे छिपा रहता है। यही अविद्या का पर्दा मुक्तावस्था से फटकर विलीन हो जाता है, तब जीवात्मा को उसके वास्तविक स्वरूप का बोध हो जाता है। इस प्रकार मुक्तावस्था में भी जीव और ब्रह्म में साम्यघटित अभेद और भेद दोनों विद्यमान रहते हैं। यहाँ भेद

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

का तात्पर्य है कि जीवात्मा स्वभाव से ही अणुस्वरूप है और परमात्मा स्वभाव से ही विभुस्वरूप है, मुक्तजीवात्मा का स्वाभाविक अणुस्वरूप कभी भी नष्ट नहीं होता है। स्वाभाविक अणुस्वरूप कभी भी विभुस्वरूप को प्राप्त नहीं करता है। यद्यपि मुक्त जीवात्मा के भगवान् के समान ही ऐश्वर्य, स्वरूप, शक्ति और गुण हो जाते हैं, तथापि उसमें जगदुद्धार क्षमता तथा सृष्टि, स्थिति और प्रलय की सामर्थ्य–शक्ति नहीं होती है। यह पराशक्ति तो केवल परमात्मा में ही रहती है। अभेद का तात्पर्य है कि मुक्त जीवात्मा भगवान् के समान गुण तथा स्वरूप को प्राप्त कर लेता है और देखने वाले को भगवान् के समान ही दिखता है। अब जीवात्मा में किसी भी प्रकार की अविद्या शेष नहीं रहती है और वह जन्म-मरण के चक्र से मुक्त हो जाता है। अब वह केवल संकल्पमात्र से कहीं भी जा सकता है। यह स्वयं अपना नियन्ता बन जाता है, फिर भी यह परमात्मा का नियम्य बना रहता है। यद्यपि मुक्तात्मा संकल्प मात्र से किसी भी नये शरीर की रचना करने में समर्थ हो जाता है तथापि वह स्वेच्छापूर्वक ऐसा नहीं करता है। वह तो अपने इष्ट सर्वेश्वर द्वारा प्रदत्त दिव्य देह को ही पसन्द करता है। जब कभी वह स्वेच्छानुसार किसी देह को धारण करता है तो उसमें सर्वेश्वर की इच्छा मिली रहती है। इस प्रकार यद्यपि मुक्तात्मा स्वयंभू हो जाता है, तथापि वह सर्वेश्वर की इच्छा तथा नियामकता के अधीन ही रहता है।

निम्बार्काचार्य ने जीवन्मुक्ति को नहीं माना है। जब किसी साधक व्यक्ति पर भगवान् का अनुग्रह हो जाता है तो यह व्यक्ति नये कर्मों से मुक्त हो जाता है। वास्तव में यह भगवदनुग्रह विद्या और उपासना के पालन की अपेक्षा रखता हुआ भी तन्निरपेक्ष होता है। अब उसके समस्त पूर्व कर्म नष्ट हो जाते हैं और भविष्यत् कर्मों का सञ्चय भी नहीं होता है, किन्तु जिन प्रारब्ध कर्मों का फलभोग प्रारम्भ हो चुका है, उनका फल तो उसे भोगना ही पड़ता है। जब तक प्रारब्ध कर्म फलभोग द्वारा नष्ट नहीं होते हैं, तब तक उसकी देहयात्रा चलती रहती है और वह जीवन्मुक्त नहीं हो सकता है। शरीरान्त के पश्चात् ही उसे भगवान् का साम्य और अपने व्यक्तित्व की पूर्णता प्राप्त होती है। **निम्बार्क** के अनुसार यही मोक्ष का स्वरूप है।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

उदात्तादि स्वरों का महत्त्व

डॉ. बच्चूलाल अवस्थी 'ज्ञान', उज्जैन

मन्त्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा
मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति
यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराघात्।।

अर्थात् उदात्त, अनुदात्त तथा स्वरित स्वरों से अथवा वर्ण से हीन मन्त्र मिथ्या प्रयुक्त होता है, क्योंकि वह अभीष्ट अर्थ का वाचक नहीं होता है। वह तो वाग्वज्र है, जो यजमान के लिए मारक बनता है। उदाहरणार्थ, स्वरमात्र के अपराध से त्वष्टा द्वारा प्रयुक्त 'इन्द्रशत्रु' पद वृत्र के लिए मारक सिद्ध हुआ था।

इसका इतिवृत्त इस प्रकार है कि त्वष्टा के पुत्र विश्वरूप को इन्द्र ने मार डाला था, जिससे कुद्ध होकर त्वष्टा ने अग्नि में हवन करके यज्ञकुण्ड से पुत्र को उत्पन्न किया और कहा 'इन्द्रशत्रुर्विवर्धस्व'। यहाँ 'इन्द्रशत्रु' शब्द तत्पुरूष समास होने पर अन्तोदात्त – 'इन्द्रशत्रुः'[1] किन्तु ब्रहुव्रीहि समास होने पर उसकी स्वरसङ्गति बदल जायेगी – 'इन्द्रशत्रुः'[2]। यहाँ ज्ञातव्य है कि शत्रु शब्द का अर्थ शातन करने वाला होता है। त्वष्टा द्वारा यदि प्रथम का प्रयोग किया जाता तो उसका अर्थ इन्द्र को मारने वाला होता है, परन्तु वैसा न करके त्वष्टा ने अनवधान में द्वितीय रूप का त्रुटित प्रयोग कर दिया जिससे बहुव्रीहि समास के कारण यह अर्थ हुआ कि इन्द्र जिसका मारने वाला हो। फलतः वृत्र इन्द्र द्वारा मारा गया।

इसी प्रकार एक क्षयशब्द है जिसकी निष्पत्ति 'क्षि क्षये' और 'क्षि निवासे' धातु से होती है। निवास अर्थ में यह शब्द आद्युदात्त रहता है – क्षयः[3]। परन्तु विनाश अर्थ में यह अन्तोदात्त होगा – क्षयः। तात्पर्य यह कि प्रथम आकार पर उदात्तरूप बलाघात होने से इसका निवास अर्थ होगा, परन्तु उसी का अन्तोदात्त उच्चारण करने पर विनाश अर्थ होगा। मार्जन मन्त्र में एक पाद आता है–

यस्य क्षयाय जिन्वथ।

---

1. समासस्य। अष्टाध्यायी, 6.1.223
2. बहुव्रीहौ प्रकृत्या पूर्वपदम्। वही, 6.2.1.1
3. क्षयो निवासे। वही, 6.1.20.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यहाँ क्षय शब्द निवासार्थक है, अतः आद्युदात्त रखा गया है। इसका अन्तोदात्त प्रयोग होते ही (क्षयाय) विनाश अर्थ हो जायेगा। कदाचित् इसीलिए यह परम्परा है कि इस मन्त्रभाग का उच्चारण करके शरीर पर जल नहीं डाला जाता है, प्रत्युत पृथ्वी पर फेंक दिया जाता है। यह इसलिए कि इनका यज्ञों में विनियोग होने पर एकश्रुति से काम चलाया जाता है और एकश्रुति में स्वरभेद न रहने से अनर्थ की प्रबल सम्भावना है।

वेदों की रक्षा स्वरों की महत्ता मानकर ही हो सकती है। पाठभेद होते ही स्वरभेद होता है, अत एव वेदों की रक्षा के लिए मुनियों की परम्परा ने संहितापाठ, पदपाठ, क्रमपाठ, जटापाठ, घनपाठ इत्यादि की व्यवस्था की है। इन विकृति पाठों से संहिता पाठ मूलरूप में सुरक्षित रहता है और उसका मूलरूप त्रैस्वर्य पर प्रतिष्ठित है।

तमग्निमस्ते वसवो न्यृण्वन्[4]

यह संहितापाठ है। इसके पदपाठ को देखा जा सकता है–

तम्। अग्निम्। अस्ते। वसवः। नि। ऋण्वन्।

स्पष्ट है कि पृथक्–पृथक् पदों में स्वर बदल जाते हैं। एतदर्थ स्वरप्रक्रिया का ज्ञान अत्यावश्यक हो जाता है। इसी प्रकार एक दूसरा उदाहरण लिया जा सकता है–

अग्निमीळे पुरोहितम्।

यहाँ संहितापाठ में 'अग्निमीळे' का स्वरूप त्रैस्वर्य में क्रमशः अनुदात्त, उदात्त, स्वरित और एकश्रुति से बनता है। इसी को 'ईळेऽग्निम्' कर दिया जाय तो ईकार उदात्त, एकार अनुदात्त और इकार उदात्त रहेगा। अलग–अलग करने पर 'अग्निम् ईळे' रूप बनेगा।

इस स्वर सङ्गति के देखने से स्पष्ट हो जाता है कि सहस्राब्दियों से वेदों के मूल की रक्षा के लिए स्थायी प्रयास किये गये हैं। वैदिक ऋषि जानते थे कि–

मूले नष्टे नैव शाखा न पत्रम्।

अतः मूल की रक्षा परमावश्यक मानी गयी है।

आज देशकाल में परिवर्तन आ जाने से एक ही मनुष्य से यह आशा करना कि वह मूलपाठ की भी रक्षा करे, सभी विकृतिपाठों को आत्मसात् रखे और सभी वेदाङ्गों के अनुसार अर्थ समझे, असम्भव है। आज पश्चिम के प्रभाव से रॉथ, मैक्समूलर आदि की गोद में बैठकर वेदपाठ का तत्त्व न जानने वाले लोग यह जल्प करते हुए पाये जाते हैं कि वेद पढ़ने वालों को अर्थ जानना चाहिये। वे यह जानने का प्रयास नहीं करते हैं कि जिनको मूल की रक्षा का भार दिया गया है उनसे ही विविध भाष्यों के अध्ययन की अपेक्षा करना असङ्गत है। उनकी बात मानकर चला जाये तो वेदों के प्रकृति–विकृति–पाठ सुरक्षित नहीं रह सकते हैं। विविध वेदाङ्गों में एक ही मन्त्र के अर्थभेद पाये जाते हैं। उदाहरणार्थ–

4. ऋग्वेद, 7.1.2.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा
द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य।
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति
महो देवो मर्त्यां आविवेश[5]।।

इस मन्त्र का सीधा अर्थ तो इतना ही है कि एक महान् देव ने मनुष्यों में आवेश किया है जिसके चार सींगें, तीन पैर, दो सिर और सात हाथ हैं। तीन प्रकार से बँधा हुआ यह वृषभ उच्च शब्द करता रहता है।

यहाँ निरूक्त के अनुसार चार वेदों को चार सींग, तीन सवनों को पाद, प्रायणीय–उदयनीय यज्ञाङ्गों को दो सिर, सात छन्दों–गायत्री, उष्णिक्, अनुष्टुप, बृहती, पङ्क्ति, त्रिष्टुप और जगती को सात हाथ कहा गया है और मन्त्र, ब्राह्मण तथा कल्प द्वारा वह बद्ध है। यही यज्ञरूप महान् देव है। महाभाष्यकार ने प्रकारान्तर से अर्थ किया है, जो व्याकरणवेदाङ्ग के अनुरूप है–

> चत्वारि शृङ्गणि। चत्वारि पदजातानि नामाख्यातोपसर्ग–निपाताश्च। त्रयो अस्य पादाः त्रयः काला भूतभविष्यवर्तमानाः। द्वे शीर्षे द्वौ शब्दात्मानौ नित्यः कार्यश्च। सप्त हस्तासो अस्य सप्त विभक्तयः। त्रिधा बद्धः त्रिषु स्थानेषु बद्धः। उरसि कण्ठे शिरसीति। वृषभो वर्षणात्। रोरवीति शब्दं करोति। कुत एतत्। रौतिः शब्दकर्मा। महो देवो मर्त्यां आविवेशेति। महान् देवः शब्दः। मर्त्या मरण-धर्माणो मनुष्याः। तानाविवेश।[6]

अर्थात् नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात–चार प्रकार के पद हैं, यही मन्त्र में चार शृङ्ग हैं। भूत, भविष्यत् तथा वर्तमान काल तीन चरण हैं। नित्य और कार्य शब्दस्वरूप ही दो सिर हैं। सात विभक्तियाँ ही सात हाथ हैं। उर, कण्ठ और शीर्ष में वह शब्द त्रिधा बद्ध रहता है। वही महान् देव शब्द, सभी मरणधर्मा मनुष्यों में आवेश करता है।

स्पष्ट है कि इस सन्दर्भ में निरूक्त तथा व्याकरण वेदाङ्गों के अनुसार एक ही मन्त्र का अर्थगत अन्तर है, परन्तु मूलपाठ वर्णों और स्वरों से सङ्घटित होकर एक ही रहता है। राजशेखर ने अपनी **काव्यमीमांसा** में इस मन्त्र को काव्यपुरूष की स्तुति के रूप में लिया है।[7] स्वरों के बिना वर्णों का यथावत् स्वरूप नहीं बन पाता है। अत एव शिक्षाग्रन्थों में उदात्तादि स्वरकृत, मात्रारूप कालकृत और उर आदि स्थानकृत वर्णभेद बताये गये हैं। उदात्तादि स्वरों के बिना वेद को श्रुतिरूप में लिखा नहीं जा सकता है, यही त्रैस्वर्य की महिमा है। निरूक्त में एक और मन्त्र लिया गया है–

चत्वारि वाक् परिमिता पदानि
तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः।
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति।
तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति[8]।

5. ऋ., 3.8.10.1
6. *Critical Studies in the Mahābhaṣya*, P. 353
7. काव्यमीमांसा, 1.3.1
8. ऋ. 2. 3. 22; अथर्व 9. 25. 27

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अर्थात् सम्पूर्ण वाणी के चार पद माने गये हैं, जिन्हें वेदज्ञ विद्वान् जानते हैं। उनमें तीन पद गुहा में अन्तर्हित रहते हुए अप्रकाश रहते हैं। सभी मनुष्य चतुर्थ पद का ही व्यवहार करते हैं। निरूक्त[9] में अनेक मत दिये गये हैं–

1. ओंकार तथा भूः, भुवः, स्वः–इन महाव्याहृतियों को ऋषियों के मत में चार पद माना गया है।

2. वैयाकरणों ने नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात को चार पद कहा है।

3. याज्ञिक लोगों के मत में मन्त्र, कल्प, ब्राह्मण तथा व्यावहारिक भाषा चार पद हैं।

4. नैरूक्तों के मत में ऋक्, यजुस्, साम और व्यावहारिक भेद से चार पद बनते हैं।

5. कुछ ऐतिहासिकों का मत है कि सर्प, पक्षी, सरीसृप और व्यावहारिक भेद से पद बनते हैं।

6. कुछ आत्मवादी लोग पशु, तृणव (तृणादि), मृग तथा मानवात्मा में चतुर्विधता मानते हैं।

तात्पर्य यह है कि एक ही मूल वेदवाक्य अनेकधा अर्थ लेता है। एक ही वेदपाठी पर सारा भार, आज के युग में, नहीं डाला जा सकता है। निरूक्तकार ने यद्यपि कहा है–

स्थाणुरयं भारहारः किलाभूत्
अधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम्।
योऽर्थज्ञ इत्सकलं भद्रमश्नुते
नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा।।[10]

अर्थात् यह तो केवल अचेतन भार ढोने वाला हो गया है, जो वेद पढ़कर अर्थ नहीं जानता है। जो अर्थज्ञ है वही सम्पूर्ण कल्याण का भागी होता है, उसके ज्ञान से सभी पाप तिरोहित हो जाते हैं और वह आत्यन्तिक सुखरूप स्वर्ग प्राप्त करता है।

निस्सन्देह इस उक्ति में वेदाध्ययन प्रथम है। अध्ययन के पश्चात् अर्थ का ज्ञान होने पर सम्पूर्ण फल की प्राप्ति बतायी गयी है। अध्ययन प्रथम है, सम्पूर्ण फल पाने के लिए अर्थज्ञान आवश्यक है, परन्तु शिक्षाग्रन्थों में सस्वर पाठ को प्राथमिकता दी गयी है। उसके बिना अर्थ तक पहुँचना असम्भव है। शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरूक्त, छन्दशास्त्र और ज्योतिष वेदाङ्ग हैं। इनके अनुसार सर्वत्र अर्थभेद पाया जायेगा। अतः अर्थ पर बल देने का तात्पर्य यह हुआ कि त्रैस्वर्य को तिलाञ्जलि देकर स्वर–रहित पाठ का आधुनिक परिवेश में मनमाना अर्थ किया जाय, जो सर्वथा स्वच्छन्दतावाद की कोटि में आता है। पाठ तो प्रथम कल्प है। घनान्तपाठी होने के लिए ही आज के कोलाहलमय जीवन में आयुर्दाय का एक तिहाई भाग आवश्यक हो गया है।

---

9. निरूक्त, 3.13.1.9

10. वही, 1.6.18

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कर्म-काण्ड में केवल अर्थ को महत्त्व देना और शब्द को सर्वथा गौण बना देना मान्य नहीं रहा है, क्योंकि यज्ञादि में जिन मन्त्रों का विनियोग होता है उन के पाठ–मात्र से जो कम्पनाङ्क या तरङ्ग बनते हैं वे ही वहाँ सर्वस्व माने गये हैं। यही कारण है कि याज्ञवल्क्य ने उच्चारण पर ही विशेष बल देते हुए कहा है–

सममुच्चारयेद् वर्णान् हस्तेन च मुखेन च।
स्वरश्चैव तु हस्तश्च द्वावेतौ युगपत् स्थितौ
हस्तभ्रष्टः स्वरभ्रष्टो न वेदफलमश्नुते।।[11]

अर्थात् मुख और हस्त दोनों से वर्णों का उच्चारण करना चाहिये। मुख से निकलने वाला स्वर और उसका अनुवाद करने वाले हाथ में से किसी का भ्रंश करने वाला वेद–फल का भागी नहीं होता है।

स्पष्ट है कि अर्थज्ञान के आवश्यक होने पर भी त्रैस्वर्य के ज्ञान को यहाँ प्राथमिकता दी गयी है। इसीलिए याज्ञवल्क्य ने आगे कहा है–

ज्ञातव्यश्च तथैवार्थो वेदानां कर्मसिद्धये।
पठन्मात्रापपाठात् तु पङ्के गौरिव सीदति।।[12]

अर्थात् वेदों के कर्म की सिद्धि के लिए अर्थज्ञान आवश्यक है, परन्तु केवल अपपाठ करते हुए पाठ करने वाला कीचड़ में फँसी हुई गाय के समान दुःख का भागी होता है। यह स्वर–प्रक्रिया केवल स्वरवर्णों के साथ ही नहीं है, स्वरों के त्रैस्वर्य से व्यञ्जनों का भी त्रैस्वर्य माना गया है।

स्वर उच्चः स्वरो नीचः स्वरः स्वरित एव च।
स्वरप्रधानं त्रैस्वर्यं व्यञ्जनं तेन सस्वरम्।।
व्यञ्जनान्यनुवर्तन्ते यत्र तिष्ठति स स्वरः।
स्वरप्रधानं त्रैस्वर्यमाचार्याः प्रवदन्ति हि।।[13]

उच्च अथवा उदात्त, नीच अथवा अनुदात्त और स्वरित इन स्वरों के अनुसार व्यञ्जन भी सस्वर हो जाते हैं। (त्रैस्वर्य में स्वरों की ही प्रधानता है जिसका अनुसरण करते हुए व्यञ्जन सस्वर हो जाते हैं)।

मीमांसा–दर्शन में शब्द को ही महत्त्व दिया गया है। वेद–शब्दों से अवच्छिन्न चेतन–तत्त्व को ही शब्दब्रह्म मानते हुए कुमारिलभट्ट ने कहा है–

---

11. याज्ञवल्क्यशिक्षा, 1.25-26
12. वही, 1.41
13. वही, 2.29–30

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शब्दब्रह्मेति यच्चेदं शास्त्रं वेदाख्यमुच्यते।
तदप्यधिष्ठितं सर्वमेकेन परमात्मना।।[14]

अर्थात् वेदनामक शास्त्र को शब्दब्रह्म कहा गया है, जो समग्रतः एक ही परमात्मा से अधिष्ठित है। तात्पर्य यह कि पृथक्–पृथक् वेदशरीरी आत्मा है और समस्त वेद शब्दब्रह्म का एकीभूतरूप है। उस शब्दब्रह्म का अधिष्ठाता ही परमात्मा है।

स्पष्ट है कि त्रैस्वर्य से बनने वाला प्रत्येक पद या वाक्य अचेतन नहीं होता है। वेदान्त की शब्दावली में कहा जाये तो शब्दावच्छिन्न चैतन्य ही शब्दब्रह्म है और कोई शब्द तब तक वेदपाठ में नहीं आ सकता जब तक वह त्रिस्वरसंवलित न हो। त्रैस्वर्य का अनुवाद हस्त द्वारा किया जाता है। अत एव **पाणिनीयशिक्षा** में कहा गया है–

हस्तहीनं च योऽधीते स्वरवर्णविवर्जितम्।
ऋग्यजुः सामभिर्दग्धो वियोनिमधिगच्छति।।

अर्थात् जो वेद का अध्ययन करने वाला वाजसनेयिशाखाध्यायी होते हुए यथावत् स्वरानुसारी हस्तप्रयोग से रहित वेदपाठ करता है अथवा सामगानकर्ता होते हुए अङ्गुष्ठ और अङ्गुलि के यथावत् संयोग से रहित सामगान करता है वह त्रैस्वर्य से शून्य तथा वर्णों का ठीक उच्चारण नहीं करता है, वह अध्येता ऋग्, यजुः, साम–इन तीनों वेदरूपी अग्नियों से जलाया जाता हुआ तिर्यक् योनि अथवा नारकीय योनि को प्राप्त होता है। तात्पर्य यह कि उसे देवत्व अथवा मनुष्यत्व की प्रांप्ति नहीं होती है।

तैत्तिरीय उपनिषद् की शीक्षावल्ली का महत्त्व प्रतिपादित करते हुए आचार्य सायण ने कहा है–

तस्य च ग्रन्थस्यार्थज्ञानप्रधानत्वात्पाठे मा भूदौदासीन्यमित्येतदर्थं द्वितीयानुवाके शिक्षाध्यायोऽभिधीयते। तस्माद्विद्यायामवैकल्याय यथाशास्त्रं बौद्धमुपनिषत्पठे प्रयत्नातिशयं विधातुमत्रैव शिक्षाध्यायोऽभिधीयते। यद्यप्यत्र शीक्षादिशब्दानामेकश्रुत्याऽधीयमानत्वाद् व्याकरणोक्तप्रकृतिप्रत्ययादिप्रयुक्तः स्वरो नोपलक्ष्यते तथापि सम्प्रदायप्रसिद्धः स्वरस्तथैवाभ्यसनीयस्तस्य चार्थविशेषज्ञान उपयोगाभावेऽप्यनेन शीक्षाध्यायेन विधीयमानत्वाददृष्टोपयोगो भविष्यति तच्चादृष्टमुपासनायां तत्त्वजिज्ञासोस्तत्त्वविद्यायां च प्रतिबन्धपरिहाराय सम्पद्यते।[15]

अर्थात् ग्रन्थ में अर्थज्ञान की प्रधानता होती है, परन्तु पाठ में उदासीनता नहीं होनी चाहिए, इसलिये शिक्षाध्याय लाया गया है। इसलिए कि कोई अङ्गविकलता न आये तथा शास्त्र के अनुसार अर्थ का ज्ञान हो सके। एतदर्थ पाठ में अधिक प्रयत्न करना चाहिये। इस उपनिषद् में शिक्षाध्याय का यही प्रयोजन है। इस सन्दर्भ में शिक्षा इत्यादि शब्दों का पाठ एकश्रुति से ही किया गया है, अतः व्याकरण में बताये हुए प्रकृति तथा प्रत्यय आदि का

---

14. तन्त्रवार्तिक, 3.1.13

15. तै. उप., 1.2 पर सायणभाष्य

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

स्वरसंयोग लक्षित नहीं होता है, तथापि सम्प्रदाय–परम्परा से प्रसिद्ध स्वर का उसी प्रकार अभ्यास करना चाहिये। भले ही अर्थज्ञान में स्वर का उपयोग न हो फिर भी श्रुति में शीक्षाध्याय के द्वारा स्वर को विहित बताया गया है। अतः दृष्ट उपयोग न होने पर भी अदृष्ट उपयोग अवश्य होगा और वह अदृष्ट उपासना में तथा तत्त्वजिज्ञासु की तत्त्वविद्या में प्रतिबन्ध का परिहार करेगा। यही स्वरसंयोजन का परम प्रयोजन है।

सायण का अभिप्राय है कि अर्थज्ञान में अनुपादेय पाकर त्रैस्वर्य की उपेक्षा नहीं की जा सकती है। एकश्रुति के पाठ से वह अपूर्व अथवा अदृष्ट नहीं हो सकता है जो त्रैस्वर्यपाठ से होता है। त्रैस्वर्य के बिना उपासना नहीं होती है और तत्त्वज्ञान में व्याघात उत्पन्न होता है। बिना स्वरज्ञान के आचार्यत्व का सम्पादन भी नहीं हो सकता है। यह तथ्य तैत्तिरीय प्रातिशाख्य में इस प्रकार है–

पदक्रमविभागज्ञो वर्णक्रमविचक्षणः।
स्वरमात्राविशेषज्ञो गच्छेदाचार्यसंसदम्।।[16]

अर्थात् पद तथा क्रम के विभाग को जानने वाला, वर्णों के क्रम को जानने वाला, स्वरों तथा मात्राओं की विशेषताओं को जानने वाला आचार्यत्व को प्राप्त कर लेता है।

इस सन्दर्भ में एकश्रुति का उल्लेख हुआ है, जिसका तात्पर्य है कि तीनों स्वरों का पृथक्–पृथक् पाठ न होने से सभी स्वरों का एक जैसा श्रवण होता है। यह एकश्रुति स्वरित के बाद आने वाले अनुदात्तों के प्रचय में पायी जाती है–

स्वरितात् संहितायामनुदात्तानां प्रचय उदात्तश्रुतिः।[17]

अर्थात् संहिता–पाठ में स्वरित के पश्चात् जितने अनुदात्त स्वर आते हैं उन सबका प्रचय हो जाता है जिसमें सभी स्वरों का उदात्त–श्रवण होता है। लौकिक संस्कृत में सर्वत्र प्रचयरूप एकश्रुति ही पायी जाती है, परन्तु जिस पद के अर्थ पर बल देना होता है उसके स्वर को कुछ कर्कश बनाकर उदात्त कर दिया जाता है। इस प्रकार उदात्तरूप बलाघात की दृष्टि से एक ही वाक्य अर्थतः अनेकरूपता प्राप्त कर लेता है।

फलितार्थ में यह तथ्य स्पष्ट होता है कि त्रैस्वर्य के बिना कहीं भी वेद का वेदत्व मान्य नहीं हो सकता है। उपासना और तत्त्वज्ञान का सर्वस्व त्रैस्वर्य पर प्रतिष्ठित है। इस त्रैस्वर्य–पाठ को भी वेदविद्या का वैभव मान लिया जाय तो यह वैदिक श्रुति चरितार्थ होती है–

विद्या ह वै ब्राह्मणमाजगाम
गोपाय मा शेवधिष्टेऽहमस्मि।[18]

अर्थात् विद्या ने ब्राह्मण के पास आकर कहा कि तू मेरी रक्षा कर, क्योंकि मैं तेरा वैभवकोश हूँ। वेद–वेदाङ्ग और उपनिषद् को मिलाकर जो एकादश विद्याओं का परिगणन

16. तै. प्रा., 24.6

17. वही, 21.10

18. निरुक्त 2.1.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

किया गया है उसकी स्वरूप–प्रतिष्ठा त्रैस्वर्य पर ही है। उसी से वह अदृष्ट निर्मित होता है, जिसके फल के रूप में कहा गया है–

ब्रह्मलोके महीयते।[19]

X X X

(2)

त्रैस्वर्य वेदों तक ही सीमित नहीं है। लोक में भी उसके बिना अर्थसंगति असम्भव होगी। यहाँ पहले द्रष्टव्य है कि स्वरित स्वर में प्रथम अर्धांश उदात्त का रहता है, जिसका स्पष्ट श्रवण कभी–कभी ही हो पाता है। अतः लौकिक संस्कृत में उदात्त तथा अनुदात्त को ही लेकर विचार करना चाहिये। उदात्त का कोई चिह्न नहीं होता है, परन्तु अनुदात्त स्वर के नीचे पड़ी रेखा लगती है और स्वरित के ऊपर खड़ी रेखा लगाते हैं। स्वरित के पश्चात् उस पद के अग्रिम स्वरों की एकश्रुति रहती है और उसका भी कोई चिह्न नहीं होता है, केवल अभ्यास से जाना जाता है। यहाँ यह भी द्रष्टव्य है कि स्वरित स्वर में उदात्त के अनन्तर अनुदात्त की भक्ति रहती है। यह स्वरित–घटक अनुदात्त तभी श्रवणगोचर होता है जब स्वरित स्वर के पश्चात् उदात्त अथवा स्वरित आता हो अन्यथा उसके उदात्त (स्वरितार्ध) का श्रवण होगा। सिद्धान्तकौमुदी–संज्ञाप्रकरण में आया है–

तस्यादित उदात्तमर्धह्रस्वम्।[20]
ह्रस्वग्रहणमतन्त्रम्। स्वरितस्यादितोऽर्धमुदात्तं बोध्यम्। उत्तरार्धं तु पारिशेषादनुदात्तम्। तस्य चोदात्तस्वरितपरत्वे श्रवणं स्पष्टम्। अन्यत्र तूदात्तश्रुतिः प्रातिशाख्ये प्रसिद्धा।

ऋग्वेद से लेकर समस्त वैदिक परम्परा में अविधवा शब्द का व्यापक प्रचलन रहा है। इसके अविधवात्व से हिन्दी का अहिबात बना है। अविधवात्ववती को हिन्दी में अहिवाती कहते हैं। इस शब्द में आदिम 'अ' कार अव्ययात्मक होने से उदात्त है, अतः उसका कर्कश उच्चारण होगा और परवर्ती इकार के स्वरित होने से उसमें भी उदात्त की प्रतीति होगी। इस प्रकार उदात्त की डेढ़ मात्रा बनती है। शेष स्वर प्रचयात्मक हैं, अतः उनमें उदात्त स्वर की कर्कशता नहीं रहती है। फलतः अकार के कर्कश उच्चारण के कारण उसका कभी लोप नहीं होता है और स्पष्ट उच्चरित होने के कारण यह शङ्का भी नहीं रहती कि "अविधवा" को कोई कहीं विधवा न सुन ले। सूत्र इस प्रकार है–

तत्पुरूषे तुल्यार्थतृतीयासप्तम्युपमानाव्ययद्वितीयाकृत्याः।[21]
उदात्तादनुदात्तस्य स्वरितः।[22]

19. कठोप., 1.3.16

20. पा. सू., 1.2.32 तथा वृत्ति

21. वही, 6.2.2

22. वही, 8.4.66

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यहाँ कालिदास का प्रयोग द्रव्टव्य है जहाँ उन्होंने सम्बोधन के एकवचन में 'अविधवे' का प्रयोग किया है–

भर्तुर्मित्रं प्रियमविधवे............[23]

यहाँ 'आमन्त्रितस्य च'[24] से 'अविधवे' पद अनुदात्त है जिसमें नञर्थक अकार का स्वरितार्ध के साथ उदात्तश्रवण अवश्य होगा (अविधवे)। इसके पहले के सभी स्वर अनुदात्त हो जायेंगे–

सुबामन्त्रिते पराङ्गवत्स्वरे।[25]

अर्थात् सम्बोधन पद परे रहते स्वर कर्तव्य होने पर सुबन्तपद पराङ्गवत् हो जाते हैं, अत एव सम्बुद्धि पद के पूर्व आने वाले सभी पद सम्बुद्धि पद के साथ एकपद्य प्राप्त करेंगे। फलतः–

अनुदात्तं पदमेकवर्जम्।[26]

अर्थात् जिस पद का कोई स्वर उदात्त अथवा स्वरित हो जाता है उसके अतिरिक्त सम्पूर्ण पद अनुदात्त माना जाता है। भगवान् पाणिनि ने उदात्त अथवा स्वरित स्वर से पूर्ववर्ती सभी अनुदात्तों को अनुदात्ततर (अत्यन्त कोमल) बताया है। अत एव सम्बुन्द्धि पद के पहले वाले सभी स्वर अत्यन्त कोमल होंगे, जिनकी तुलना में सम्बुद्धि पद का अकार परवर्त्ती स्वरित के अर्ध उदात्त के साथ अत्यन्त कर्कश सुनाई पड़ेगा। स्वरलिपि इस प्रकार रहेगी–

भर्तुर्मित्रं प्रियमविधवे.............

इस सन्दर्भ में शिक्षा–वेदाङ्ग को भी सामने रखना चाहिए–

उदात्ते निषादगान्धारावनुदात्त ऋषभधैवतौ।
स्वरितप्रभवा ह्येते षड्जमध्यमपञ्चमाः।।[27]

कालिदासीय उदाहरण में उदात्त अकार को निषाद स्वर में लेकर उच्चतम पद पर प्रतिष्ठित करके सङ्गीत में उसी को 'वादी' बनाकर तदनुरूप 'संवादी' कोमल स्वरों की खोज करके स्वरलिपि तैयार करनी चाहिए। उदात्त के बाद वाले स्वरित को निषाद के निकटवर्ती पञ्चम को लेकर अनुदात्तों को ऋषभ बनाकर प्रयोग किया जा सकता है, परन्तु यह सङ्गीताचार्य की कर्तव्यसीमा में आता है कि वे निषाद को वादी बनाने के पश्चात् सङ्गीत में किस प्रकार स्वरों का गान करेंगे।

X X X

---

23. मेघदूत, 2.36
24. पा. सू., 6.1.198
25. वही, 2.1.2
26. वही, 6.1.158
27. पाणिनीयशिक्षा

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

व्याकरण के कुछ अन्य प्रयोग विचार–सापेक्ष हैं– जैसे जनपद शब्द से 'अञ्' प्रत्यय[28] करके बनने वाला 'जानपद' शब्द आद्युदात्त है[29]। पाणिनि ने वृत्ति अथवा आजीविका के अर्थ में **डीष्** का प्रयोग करके जानपदी शब्द बनाया है। अर्थात् किसी जनपद की वृत्ति जानपदी कहलायेगी[30]। वृत्ति से भिन्न अर्थ में **टिड्ढाणञ्**[31] सूत्र से डीप् प्रत्यय होने पर **अनुदात्तौ सुपपितौ**[32] से अन्तिम स्वर अनुदात्त हो जायेगा क्योंकि डीप् पित् है। अतः–

डीष् करने पर............जानपदी
डीप् करने पर............जानपदी

यहाँ उदात्त का कर्कश उच्चारण ध्यान में रखा जाये तो अन्तर स्पष्ट हो जायेगा। इस प्रकार जानपद सूत्र के ही सन्दर्भ में 'नागी' शब्द को लिया जा सकता है। यदि हस्तिनी की स्थूलता का अर्थ लेना है तो डीष् प्रत्यय होगा, जिससे अन्तोदात्त 'नागी' शब्द बनेगा, परन्तु यदि सर्पवाचक नाग को लेकर तन्वङ्गी का अर्थ दिखाना हो तो डीप् होगा,[33] अतः नागी शब्द आद्युदात्त होगा............नागी।

भरतमुनि ने इस पर विशेष विचार किया है। उन्होंने कम्पित स्वर को चतुर्थ स्थान दिया है–

उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितः कम्पितस्तथा।
वर्णाश्चत्वार एव स्युः पाठयोगे तपोधनाः।।[34]

उच्चता, नीचता, मध्यमता उच्चनीचोभयडोलालम्बनमिति चत्वारः स्वरधर्माः।[35]

कम्पित स्वर यहाँ विवेच्य नहीं है। नाट्यशास्त्रकार ने पाठ्याभिनय या संवादपाठ्य के प्रयोग को लेकर उक्त निरूपण किया है। **आपिशलशिक्षासूत्र**[36] में उदात्त की रूक्षता अथवा कर्कशता बतायी गयी है। उसी के आगे अनुदात्त की स्निग्धता अथवा कोमलता स्पष्ट की गयी है।

यह स्वर–प्रयोग दो प्रकार से जाना जाता है – नैसर्गिक तथा स्थानीय। अंग्रेजी के शब्दकोश में अनेकाक्षर शब्द में किसी एक अक्षर पर जो बलाघात किया जाता है उसको उदात्त के समकक्ष रखा जा सकता है और यह नैसर्गिक उदात्त है। इसके विपरीत स्थानीय अथवा

---

28. पा. सू., 4.1.86
29. वही, 6.1.197
30. वही, 4.1.42
31. वही, 4.1.15
32. वही, 3.1.4
33. वही, 4.1.63
34. ना. शा., 17.108
35. अभिनवभारती
36. 8.20

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

प्रायोगिक उदात्त अर्थ पर बल देने के लिए रखा जाता है। भारोपीय परिवार की भाषाओं में अंग्रेजी की पद्य–रचना तथा गद्य–रचना में भी दोनों प्रकार के बलाघात पाये जाते हैं। सॉनेट् अथवा अन्य किसी प्राचीन कविता को लेकर उदाहरण खोजे जा सकते हैं।

हिन्दी आदि भाषाओं में केवल स्थानीय उदात्त पाया जाता है, जिससे एक ही पद–समूह अनेक वाक्य का रूप लेता है। यहाँ हिन्दी के एक वाक्य को लेकर बलाघाती पद को बड़े अक्षर में लेकर उदाहृत किया जा सकता है–

1. **मैं** अभी घर जाऊँगा।
2. मैं **अभी** घर जाऊँगा।
3. मैं अभी **घर** जाऊँगा।
4. मैं अभी घर **जाऊँगा**।

ये चार वाक्य हैं जो चार प्रश्नों का उत्तर बनते हैं–

1. **कौन** घर जाएगा ?
2. तुम कब घर जाओगे ?
3. तुम अब **कहाँ** जाओगे ?
4. क्या तुम घर **जाओगे** ?

X X X

भारतीय भाषाओं में प्राकृत, अपभ्रंश आदि की रचना को उदात्तादि स्वरों से स्वतन्त्र मान लिया गया है, पाणिनीयेतर व्याकरण स्वर–सञ्चार से मुक्त भाषा देने हेतु लिखे गये हैं, परन्तु स्थानीय अथवा प्रायोगिक उदात्त से मुक्त रह पाना असम्भव है। पाणिनीय व्याकरण पदों के स्वरों में नैसर्गिकता का समायोजन करता है और साथ ही वाक्यप्रयोग में स्वरसंहिता को स्थानीय मानते हुए भी नैसर्गिक स्वीकार करता है। इसके उदाहरण इस लेख के प्रथम भाग में आ चुके हैं।

(3)

आधुनिक भाषाविज्ञान में वर्नर का नियम प्रसिद्ध है। तदनुसार पूर्ववर्ती स्वर के उदात्त होने पर उसका लोप नहीं होता है। इसके विपरीत यदि परवर्ती स्वर उदात्त है तो पूर्ववर्ती अनुदात्त होकर कहीं–कहीं लुप्त पाया जाता है–

अस्ति स्तः सन्ति
असि स्थः स्थ
अस्मि स्वः स्मः

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यहाँ एक वचन में तिप् सिप् मिप् को पाणिनि ने **पित्** रखा है, अतः वे अनुदात्त होते हैं।[37] फलतः धातु के स्वर उदात्त ही रह जाते हैं, क्योंकि **'धातोः'**[38] से उदात्तता विहित है। जब प्रत्यय का स्वर अनुदात्त है तब परिशेषात् धातुस्वर उदात्त रहेगा। इसके विपरीत शेष प्रत्यय पित् नहीं है, अतः **'आद्युदात्तश्च'**[39] के सत्र अनुसार प्रत्यय स्वर उदात्त रहेगा। तब धातुस्वर अनुदात्त होकर कोमल हो जायेगा, अतः लोप को अवसर मिलेगा। एक पद में एक ही उदात्त का विधान है।[40]

इसीलिए पाणिनि ने विधिलिङ् के **यासुट्** को **ङित्** किया है[41] **ङित्** होने से किसी भी स्थिति में वह **पित्** नहीं होगा (महाभाष्यकार ने कहा है– **पिच्च ङिन्न ङिच्च पिन्न**)। अतः **अपित्** होने से वह उदात्त हो जाता है। फलतः अनुदात्त होने से धातुस्वर का लोप होता है– **स्यात् स्याताम् स्युः**। पाणिनि ने प्रथम और मध्यमपुरूष के एकवचन को लोट् लकार में ङित् किया है,[42] अत एव वहाँ भी **"अस्तु"** का रूपान्तर **"स्तात्"** होता है। सूत्रकार ने **असानि असाव असाम** की निष्पत्ति के लिए **आडागम** को **पित्** बना दिया है, जिससे वह अनुदात्त हो जाता है और धातुस्वर उदात्त बना रहकर लोप से बच जाता है। उदात्त से परवर्त्ती अनुदात्त का स्वरित विहित है, अतः स्वरलिपि के साथ रूप द्रष्टव्य है–

असा॑नि असा॑व असा॑म

x x x

यहाँ स्वरप्रक्रिया का महत्त्व बताने का एक लघु प्रयास किया गया है। सम्पूर्ण वाङ्मय को इस दृष्टि से ग्राह्य बनाने का प्रयास आज के युग में बड़ा कठिन है, फिर भी **सुकरात** की उक्ति को हम भी प्रयोग में ला सकते हैं–

I do know that I do not know.

■ ■ ■

---

37. अनुदात्तौ सुप्पितौ, पा. सू., 3.1.4
38. वही, 6.1.162
39. वही, 3.1.3
40. अनुदात्त पदमेकवर्जम्, वही, 6.1.158
41. यासुट् परस्मैपदेषूदात्तो ङिच्च, वही, 3.4.103
42. तुह्योस्तातङ्ङाशिष्यन्यतरस्याम्, वही, 7.1.35

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

व्याकरणदर्शन में क्रिया तथा काल

व्याकरणदर्शन में क्रिया और वर्तमानादि काल का विवेचन बड़े महत्त्व का रहा है। इसमें प्रथमतः क्रिया पर विचार अपेक्षित है। 'कृ' धातु से स्त्रीलिङ्ग भाववाच्य कृदन्त क्रिया की निष्पत्ति है[1]। इसके स्वरूप को लेकर दर्शनों में वैमत्य पाया जाता है। यह सर्वसम्मत है कि क्रिया क्षणिक होती है, जिसका समूह ही व्यवहारोपयोगी हो सकता है। यह द्रव्य में उत्पादनाश लेने वाला धर्म है। उत्पाद तथा नाश भी क्रियारूप हैं, अतः स्वरूपनिरूपण कठिन माना गया है। यास्क ने क्रिया समूह को भाव नाम से विचारणीय बनाया है....

पूर्वापरीभूतं भावमाख्यातेनाऽऽचष्टे व्रजति पचतीत्युपक्रमप्रभृत्यपवर्गपर्यन्तम्।[2]

अर्थात् आख्यात से उस भाव का आख्यान होता है, जिसमें आरम्भ से फलपर्यन्त क्रियाओं का पूर्वापरीभाव रहता है। तात्पर्यतः गमन अथवा पचन की उन क्रियाओं के समूह को भाव कहा गया है, जिनमें आरम्भ क्षण की क्रिया आदिम तथा फलसिद्धिक्षण से पूर्व की क्रिया अन्तिम रहती है और दोनों के मध्यक्षणों में क्रियाओं का सन्तान चला करता है। दुर्गाचार्य के भाष्य में स्पष्ट किया गया है.........

आह, अन्त्या—सन्निधौ भावनिर्वृत्तिदर्शनादन्त्ययैव निर्वर्त्यत इति। शृणु।
पूर्वासामभावे अन्त्यैव न स्यात्। पूर्वापेक्षं हि तस्या अन्त्यात्वम्।
अपि च प्राप्तिफलो हि व्रजतिः। न चैकया क्रिययाभिमतदेशान्तरे प्राप्तिरस्ति।
प्रसिद्धमेतद्, उपक्रमादारभ्य यच्च व्रजितं यच्च व्रज्यते व्रजिष्यमाणं तत् सर्वमेकीकृत्य वक्तारो भवन्ति व्रजति देवदत्त इति।

अर्थात् यद्यपि अन्त्य क्रिया के सन्निधान में फलनिष्पत्ति देखी जाती है, तथापि अन्त्य क्रिया ही निष्पादक नहीं है, पूर्व क्रियाओं के अभाव में केवल अन्त्य से निष्पत्ति असम्भव है। वह क्रिया पूर्व क्रियाओं की सापेक्षता में ही सत्य है। इसके अतिरिक्त गमनक्रिया का फल प्राप्ति है, किन्तु अभीष्ट देशान्तर में एक ही क्रिया से प्राप्ति नहीं हो सकती है। यह प्रसिद्ध है कि उपक्रम से लेकर जितना चला जा चुका, चला जा रहा है तथा आगे चला जाना है, उस सबको एक मानकर ही कहा जाता है कि देवदत्त जा रहा है। निरूक्तकार ने क्रियासमूह को भाव कहा है, जो एक फल की निष्पत्ति के उद्देश्य से उत्पन्न किया जाता है, परन्तु भगवान् पतञ्जलि ने दोनों

---

1. पा. सू., कृञः श च 3.3.100
2. नि., 1.1.11

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शब्दों को एकार्थक मानते हुए कहा है–

भाव्यते यः स भावः। क्रिया चैव हि भाव्यते। स्वभावसिद्धं तु द्रव्यम।[3]

अर्थात् भाव्यमान अथवा साध्य पदार्थ भाव है। क्रिया ही भावित की जाती है, अतः वही भाव है। द्रव्य तो स्वभावसिद्ध है, अतः वह भाव नहीं कहा जा सकता है। द्रव्य साधन अथवा कारक है जिससे क्रिया निष्पाद्य अथवा साध्य है–

नान्तरेण साधनं क्रियायाः प्रवृत्तिर्भवति।[4]

अर्थात् साधन के बिना क्रिया की प्रवृत्ति नहीं होती है। स्वरूपतः क्रिया क्षणिक होती है, अतः मूलरूप में वह परोक्ष है–

क्रिया नामेयमत्यन्तापरदृष्टानुमानगम्या न शक्या पिण्डीभूता निदर्शयितुम्।[5]

अर्थात् क्रिया अन्य किसी द्वारा अत्यन्त अप्रत्यक्ष रहती है, जिसे पिण्डरूप में दिखाया नहीं जा सकता है, अतः वह अनुमेय है। इस तथ्य को उपमा द्वारा समझाया गया है–

विसस्य वाला इव दह्यमाना न लक्ष्यते विकृतिः सन्निपाते।
अस्तीति तां वेदयन्ते त्रिभावाः सूक्ष्मो हि भावोनुमितेन गम्यः।।[6]
तद् यथालातचक्रं प्रत्यक्षं दृश्यते, अनुमानाञ्च गम्यते नैतदस्तीति।[7]

अर्थात् जिस प्रकार मृणाल के सहस्रशः तन्तु जब जलाये जाते हैं तब उस दाह के समुदित स्वरूप में प्रत्येकशः तन्तुदाह दिखता नहीं है। उसी प्रकार क्षणसमुदाय में द्रव्यगत प्रत्येक विकृतिरूप क्षणिक क्रिया का प्रत्यक्ष नहीं हो पाता है, तथापि तीन कालों में भावविभाग मानने वाले विचारक क्रिया का अस्तित्व मानते हैं। अतः यही स्वीकार्य है कि सूक्ष्म क्रिया अनुमानगम्य है। जिस प्रकार अलातचक्र प्रत्यक्ष दिखता है किन्तु अनुमान से ज्ञात होता है कि क्षणिक विकीर्ण ज्वालाओं के अतिरिक्त उसकी सत्ता नहीं है वैसा ही क्रिया ज्ञातव्य है–

न वर्तते चक्रमिषुर्न पात्यते न स्यन्दन्ते सरितः सागराय।
कूटस्थोऽयं लोको न विचेष्टितास्ति
यो ह्येवं पश्यति सोप्यनन्धः।।
मीमांसको मन्यमानो युवा मेधाविसम्मतः।
काकं स्नेहानुपृच्छति किं ते पतति लक्षणम्।।
अनागते न पतसि अतिक्रान्ते च काक न।
यदि सम्प्रति पतसि सर्वो लोकः पतत्ययम्।।

---

3. म. भा., 1.3.1 वार्तिक 12
4. वही, 2.3.7
5. वही, 3.2.102
6. वही, 3.2.123
7. वही, 3.2.124 वार्तिक 2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

हिमवानपि गच्छति।।
अनागतमतिक्रान्तं वर्तमानमिति त्रयम्।
सर्वत्र च गतिर्नास्ति गच्छतीति किमुच्यते।।[8]

अर्थात् क्षणक्रिया का गत्यात्मक रूप न ही होगा और समुदाय की गति प्रतीत होती है जिससे अनुमित क्षणक्रिया गतिमय अथवा चलनात्मक कैसे हो सकती है? अतः कहा गया है कि रथचक्रादि की वर्तुल गति नहीं है, बाणपातन नहीं होता है तथा नदियाँ सागर को नहीं जाती हैं। यह लोक चेष्टाहीन कूटस्थ (निष्क्रिय तथा निर्विकार है)। जो इस प्रकार की दृष्टि रखता है वह भी अन्धा नहीं है। एक मननशील विचारक प्रबुद्ध जनों में सम्मानित था। उस युवा मनीषी ने काक से प्रश्न किया कि तेरे उड्डयन का स्वरूप क्या है? तुम अनागत काल में उड़ नहीं सकते, अतीत में उड़ना असम्भव है और यदि वर्तमान (क्षण) में उड़ते हो तो सारा लोक उड़ता है तथा हिमालय भी चलता है, ऐसा मानना चाहिए..........वर्तमान एक क्षण है, जिसमें कोई स्पन्द माना जाये तो गतिहीनों में भी गति स्वीकार करनी होगी। तीन ही काल हैं, जिनमें गति की जब व्याख्या नहीं हो सकती तब "गच्छति" क्यों कहा जाता है? क्रिया व्यावहारिक भासमात्र है जिसकी प्रतिभासपरक व्याख्या ही हो सकती है

एष च नाम न्याय्यो भूतकालो यत्र किञ्चिदपवृक्तं दृश्यते।[9]

एष एव च नाम न्याय्यो वर्तमानकालो यत्रारम्भोनपवृक्तः।[10]

निर्देशोत्तरकाला च भविष्यत्कालता।[11]

अर्थात् क्रिया में काल की तर्कसंगत व्यवस्था यही हो सकती है.........(1) जहाँ कोई फल निष्पन्न ज्ञात हो वह भूतकाल है, (2) जहाँ आरम्भ की फलनिष्पत्ति नहीं पायी जाती वहाँ वर्तमानकाल कहा जाता है, और (3) शब्द द्वारा निर्देश के पश्चात् क्रिया की भविष्यत्कालता रहती है। भर्तृहरि ने इसी को निबद्ध किया है–

यावत् सिद्धमसिद्धं वा साध्यत्वेनाभिधीयते।
आश्रितक्रमरूपत्वात् सा क्रियेत्यभिधीयते।।[12]

अर्थात् जो कुछ भी सिद्ध (अतीत) या असिद्ध (वर्तमान तथा भावी) जब क्रमरूपता के अधीन साध्यरूप से शब्द द्वारा कहा जाता है, तब उस क्रमरूपताप्राप्त साध्यावस्था में "क्रिया" नाम से व्यवहारभागी बनता है।

शब्द में ही साध्यता, क्रमरूपता और तत्त्वरूपेण वाच्यता है, अतः क्रिया का कोई स्वरूप शब्देतरगम्य नहीं है। अनुगम्य क्रिया–क्षण क्रिया–रूप नहीं हो सकता है। यह तथ्य महाभाष्य के

8. वही, 3.2.123 वार्तिक 5
9. वही, 3.2.101 वार्तिक 4
10. वही, 3.2.123
11. वही, 3.3.3 वार्तिक 2
12. वाक्यपदीय, 3.8.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सन्दर्भों में स्पष्ट है। प्रस्तुत कारिका की विस्तृत व्याख्या हेलाराज ने की है। कुछ अंश इस प्रकार हैं–

1. **परिस्पन्दस्वभावा लोके क्रिया प्रसिद्धा। अस्तिभवतिविद्यतीनां च न परिस्पन्दस्वभावोऽर्थ इति सकलधातुव्यापकं क्रियालक्षणं भाष्ये प्रणीतं कारकाणां प्रवृत्तिविशेषः क्रियेति।**

अर्थात् लोकव्यवहार में क्रिया का स्वरूप परिस्पन्द है, परन्तु **'अस्ति–भवति–विद्यति'** धातुओं का अर्थरूप स्वभाव परिस्पन्द नहीं है। अतः महाभाष्यकार ने सकलधातुसाधारण क्रियालक्षण दिया है कि कारकों की प्रवृत्तिविशेष को क्रिया कहते हैं। यहाँ कारक–प्रवृत्तिविशेषत्व क्रिया का लक्षण है जिस पर विचार अपेक्षित है।

2. **सर्वेषां वा कारकाणामेकः प्रवृत्तिविशेषः प्रतिकारकं भिन्ना वा प्रवृत्तिरिति? आद्ये पक्षे फलभूता भूतिपक्त्यादिका वा प्रवृत्तिः स्यादन्या वेति द्वैतम्। तत्र न तावत् सर्वेषामेकः प्रवृत्तिविशेषः असम्भवात्। न हि यैव करणस्य प्रवृत्तिः सैव कर्तुः, यैवाधिकरणस्य सैव सम्प्रदानस्येत्यादि। अनेकाश्रयाया एकस्याः क्रियाया अदर्शनात् तस्मात् प्रतिकारकं भिन्ना वा प्रवृत्तिः क्रिया? इत्थं च क्रियावाची धातुरिति सकलकारकव्यापाराभिधायी धातुः प्राप्तः।.....नैतदस्ति। कर्तृकर्मणोर्लस्यानुशासनात् तद्व्यापार एव लान्तात् प्रतीयते।**

अर्थात् भाष्यकार के उक्त क्रियालक्षण पर प्रश्न हैं कि सभी कारकों का एक ही प्रवृत्तिविशेष होता है अथवा प्रतिकारक प्रवृत्ति की भिन्नता रहती है? यदि सबकी एक ही प्रवृत्ति का पक्ष लिया जाये तो द्वैत उपस्थित है कि वह प्रवृत्ति होना तथा पकाना आदि होता है अथवा कुछ अन्य? तीनों विकल्प अनुपपन्न हैं.........(1) धात्वर्थ से अन्य कोई क्रिया नहीं हो सकती है, (2) सभी कारकों की एक ही प्रवृत्ति असम्भव है, क्योंकि कर्ता, करण, अधिकरण तथा सम्प्रदानादि की एक ही अनेकाश्रित प्रवृत्ति नहीं पायी जाती। अतः (3) प्रतिकारक भिन्न प्रवृत्ति को क्रिया मानने का विकल्प लिया जा सकता है, परन्तु सभी क्रियाओं की धातुवाच्यता का अनिष्ट–प्रसङ्ग है, क्योंकि धातु क्रियावाचक होता है। सभी कारकों की क्रियाओं को धात्वर्थ मानने पर आख्यातपद से सभी अर्थों का अभिधान होना चाहिए, किन्तु कर्मवाच्य तथा कर्तृवाच्य की व्यवस्था है।

3. **न तर्हि साधनमात्रव्यापाराभिधायी धातुः। अन्वयव्यतिरेकाभ्यां तदनवगमात्, उपायान्तराभावाच्च प्रकृतिप्रत्ययानुसरणस्य। सत्यमेतत्। किन्तु देवदत्तः काष्ठैः स्थाल्यामोदनं पचतीत्यादौ विशेषेण पचतेर्धातोः सर्वकारकव्यापारस्वीकारो–पलब्धेरखिलकारकव्यापाराभिधायी धातुरित्युपगमात्। प्राधान्यात् तु कर्तृकर्मणोर्लकारोत्पत्तेस्तद्व्यापार एव लान्तात् प्रतीयत इत्येकीयमतम्।**

अर्थात् धातु को कारक मात्र के व्यापार का वाचक नहीं माना जा सकता है, क्योंकि अन्वयव्यतिरेक से वैसी प्रतीति नहीं पायी जाती है और प्रकृतिप्रत्ययसम्बन्ध के अनुसरण का कोई उपाय नहीं है। इस पर एकदेशी मत है कि **देवदत्त काष्ठों से स्थाली में ओदन पकाता है** इत्यादि में, विशेषतः **पच्** धातु में, सभी कारकों के व्यापारों की व्यवहारतः स्वीकृति पायी जाती

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

है। अतः धातु सर्वकारकव्यापार–वाचक है। कर्ता और कर्म कारक प्रधान हैं, अतः आख्यातविभक्ति की उत्पत्ति दो ही कारकों के अर्थ में होने से उन्हीं का व्यापार आख्यातपद से प्रतीत होता है।

4. **अन्ये मन्यन्ते सम्प्रदानादिव्यापारे धातोर्न प्रवृत्तिः। करणादिव्यापार एव तु वृत्तिः। तथा च करणादावेव स्वातन्त्र्यविवक्षा, नापादानादौ। इत्थं च अधिश्रयणोदकासेचनेत्यदिना कर्त्रादीनामेव व्यापारः पचिक्रियेति वार्तिककारो दर्शयति। अतश्च कारकाणां प्रवृत्तिविशेषः क्रियेति क्रियायाः स्वरूपमात्रं कथितं न तु धातुवाच्यत्वम्। यस्य कारकस्य या प्रवृत्तिः सा किया। ततो बहुकारकविषयत्वेन बह्व्य एव पाकक्रियाः। काचिदेव धातुनाभिधीयते कर्मगता कर्तृगता वा पच्यते पचतीति।**

अर्थात् अन्य आचार्य मानते हैं कि धातु की प्रवृत्ति अपादान और सम्प्रदान के व्यापार में नहीं होती है, क्योंकि उनका कर्तृत्व कभी विवक्षित नहीं होता है, परन्तु कर्ता, कर्म, करण तथा अधिकरण के व्यापार में ही धातु की वृत्ति रहती है। अतः करणादि के कर्तृत्व की विवक्षा में वे भी कर्ता कारक हो सकते हैं। अतः वार्तिककार ने स्पष्ट किया है कि चूल्हे पर चढ़ाना तथा जल डालना आदि ही **पच्** धातु के और वे कर्ता आदि के ही व्यापार हैं। अतः महाभाष्यकार ने जो कारकों के प्रवृत्तिविशेष को क्रिया कहा है उससे क्रिया के स्वरूपकथनमात्र का तात्पर्य है, किन्तु धातु–वाच्यता का आशय नहीं है। इस प्रकार जिस कारक की जो प्रवृत्ति होती है उसकी वही क्रिया है। अतः विविध कारकों की विविध पाकक्रियायें होंगी, परन्तु कोई क्रिया ही, जो कर्म और कर्ता में रहती है, धातु का अर्थ होती है।

5. **अन्ये तु विशेषपदे भरं कृत्वा प्रवृत्तीनां विशेषः प्रवृत्तिविशेष इति सकलकारकजन्या विक्लित्त्यादिरूपा भूतिः फलभूता कारकप्रवत्तेः क्रियेति व्याचक्षते।**

अर्थात् कुछ वैयाकरण भाष्यकार के **विशेष** पद को महत्त्व देते हुए प्रवृत्तियों में उस विशेष को प्रवृत्तिविशेष बताते हैं, जो सभी कारकों से जन्य निष्पत्तिरूप फल है और उसी विक्लिपत्ति आदि फल को कारकप्रवृत्ति की क्रिया मानते हैं।

6. **अपरे पुनः कारकमत्र प्रधानं विवक्षितं कर्तृरूपम्, न पुनरप्रधानं करणादि। बहुवचनं त्वनेकक्रियाभेदेन कर्तृभेदात्। कर्तृग्रहणमेव तु न कृतम्, कर्मणि लकारदर्शनात् तस्य व्युदासो मा भूदिति। तेन यत्र सम्भवति कर्म तत्र तद्व्यापारोपि क्रिया।...........एवं च प्रवृत्तेरेव विशेष इति समासः।**

अर्थात् अन्य आचार्यों की व्याख्या के अनुसार भाष्यकार के लक्षणवाक्य में प्रधान कारक विवक्षित है जो कर्ता है, किन्तु करणादि की प्रवृत्ति को क्रिया कहना अभीष्ट नहीं है। अनेक क्रियाओं के भेद से कर्ता का भेद मानकर **कारकाणाम्** पद का बहुवचन व्याख्येय है। कर्ता का ही ग्रहण परिभाषा में नहीं किया, क्योंकि कर्मवाच्य आख्यातों में यथासम्भव कर्मव्यापार का भी क्रियात्व मान्य रहा है। इस प्रकार प्रवृत्ति का विशेष ही प्रवृत्तिविशेषरूप क्रिया है।

7. **अन्ये तु सामान्यभूता क्रिया वर्तते इत्येतद्भाष्यानुसारेण प्रवृत्तिमात्रगृहीतविशेषं सकलकारानुयायि क्रियेति मन्यन्ते।........सर्वाणि हि फलजननाय प्रवर्तन्ते।**

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अतो यत् फलजननारूपं तत् सर्वकारकेष्वविशिष्ट्म। किञ्चित् खलु कारकं केनचिदेव रूपेण जनयतीति फलजनना सर्वसाधारणरूपैव। अवान्तरभेदेन तु जनकत्वात् करणादिव्यपदेशः।

अर्थात् कुछ आचार्य कहते हैं कि क्रिया के सामान्य स्वरूप का कथन भाष्यकार ने ही किया है। अतः सभी कारकों में अनुगत क्रिया रहती है जिसमें कारकों की प्रवृत्ति से विशेषता का ग्रहण होता है..............सब कारकों की प्रवृत्ति एक नहीं होती है, किन्तु प्रवृत्तित्वेन सामान्यता के अधीन कारकीय प्रवृत्तिविशेषों को **क्रिया** कहा जाता है। फलजनना सब कारकों में सामान्य है, क्योंकि सभी कारक फलोत्पादनार्थ प्रवृत्त पाये जाते हैं। इस प्रकार फलजनना सभी कारकों में सामान्य है, किन्तु अपने विशेष प्रवृत्तिस्वरूप से वे फलोत्पादन करते हैं। अतः उनके अवान्तरभेदों के अधीन करणादि कारकीय व्यवहार होते हैं। तात्पर्यतः अपनी विशेष क्रिया के कर्ता हैं, जिन में अनुगत फलजनना के सामान्य रूप को लेकर एकीभूत क्रिया बनती है।

भगवान् भर्तृहरि ने क्रिया के दार्शनिक स्वरूप को स्पष्ट करते हुए कहा है–

गुणभूतैरवयवैः समूहः क्रमजन्मनाम्।
बुद्ध्या प्रकल्पिताभेदः क्रियेति व्यपदिश्यते।।
समूहः स तथाभूतः प्रतिभेदं समूहिषु।
समाप्यते ततो भेदे कालभेदस्य सम्भवः।।
क्रमात् सदसतां तेषामात्मानो न समूहिनाम्।
सद्वस्तुविषयैर्यान्ति सम्बन्धं चक्षुरादिभिः।।
यथा गौरिति संघातः सर्वो नेन्द्रियगोचरः।
भागशस्तूपलब्धस्य बुद्धौ रूपं निरूप्यते।।
इन्द्रियैरन्यथाप्राप्तौ भेदांशोपनिपातिभिः।
अलातचक्रवद् रूपं क्रियाणां परिकल्प्यते।।[13]

अर्थात् अवयवशः क्रियाओं की क्रमिक उत्पत्ति होती है। उनके समूह में अवयव गौण हो जाते हैं। समूह में उन अवयवों का अभेद बुद्धि से कल्पित होता है। इस प्रकार अवयवभूत क्षणिक क्रियाओं के समूह को **क्रिया** कहा जाता है। उन अवयवों का यह कल्पित समूह अवयवशः प्रत्येक भेद में स्वरूपतः सम्पूर्ण रहता है, अतः भेद–कल्पना के अधीन कालभेद शक्य होते हैं। समूह के घटक अवयव वर्तमान क्षण में सत् तथा अतीतानागत में असत् रहते हैं। उनमें उत्पत्ति का क्रम है। अतः चक्षुरादि इन्द्रियों से उनका सन्निकर्ष नहीं हो पाता है, क्योंकि सत् या वर्तमान ही इन्द्रियों का विषय होता है। जिस प्रकार गोपिण्ड सम्पूर्णतः इन्द्रियगोचर नहीं होता है किन्तु भागशः उपलब्ध संघात का स्वरूप बुद्धि में निरूपित होता है उसी प्रकार भेदांश में ही सन्निकर्ष पाने वाले इन्द्रियों द्वारा क्रियासमूह की यथार्थतः उपलब्धि न होकर अन्यथा–प्रतीति ही हो जाती है। अतः अलातचक्र के समान क्रियाओं का एकीभूत स्वरूप बुद्धि में कल्पित होकर बनता है।

---

13. वा. प., 3.8.4-8

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यथा च भागाः पचतेरूदकासेचनादयः।
उदकासेचनादीनां ज्ञेया भागास्तथापरे।।
यश्चापकर्षपर्यन्तमनुप्राप्तः प्रतीयते।
तत्रैकस्मिन् क्रियाशब्दः केवले न प्रयुज्यते।।
पूर्वोत्तरैस्तदा भागैः समवस्थापितक्रमः।
एकः सोप्यसदध्यासादाख्यातैरभिधीयते।।[14]

न क्षणानां पूर्वापरीभावः, अत्यन्तभेदात्। न हि यः पूर्वक्षणः स एव परः सम्पद्यते।.. ......अवयवेषु तु समुदायाध्यासात् तस्य चाभेदात् पूर्वपरीभावो युज्यते।.......अवयवेषु तु समुदायाध्यासात् तस्य चाभेदात् पूर्वपरीभावो युज्यते।........भागशो प्रत्यक्षत्वाच्च न शक्या पिण्डीभूता पाशुराशिवत् क्रिया निदर्शयितुमित्युक्तम्।[15]

अर्थात् जिस प्रकार पचनक्रिया के उदकासेचनादि भाग हैं उसी प्रकार उन भागों के भी अन्य सूक्ष्म–सूक्ष्मतर–सूक्ष्मतम भाग होते हैं। जो भाग अल्पतम परिमाण की सीमा प्राप्त कर लेता है उस एक भागमात्र के अर्थ में **क्रिया** शब्द का प्रयोग नहीं होता है, क्योंकि वह भाग क्रमहीन होने से सिद्धस्वरूप रहता है। परन्तु यदि उस सूक्ष्मतम एक भाग में पूर्वपर भागों को लेकर क्रम स्थापित (कल्पित) कर लिया जाये तो असत् अध्यास के अधीन वह एक भाग भी आख्यात पदों का वाच्यार्थ बन सकता है। तात्पर्य यह है कि सूक्ष्मतम अंश क्षणरूप होते हैं, जिनमें अत्यन्त पार्थक्य रहने के कारण पौर्वापर्य असम्भव रहता है, क्योंकि जो पूर्व क्षण है वही उत्तर क्षण नहीं हो सकता है। परन्तु अवयवों के समुदायरूप अवयवी का अध्यास अपनाने पर अभेद कल्पित कर पूर्वपरभाव सम्पन्न होता है। अत एव महाभाष्यकार ने क्रिया को परोक्ष माना है, क्योंकि भागशः अप्रत्यक्ष रहने से धूलिराशिवत् पिण्डीभाव के साथ उसका निदर्शन अशक्य है।

(2) काल

तदशिष्यं संज्ञाप्रमाणत्वात्।.........कालोपसर्जने च तुल्यम् (अन्यप्रमाणत्वात्, लोकतः सिद्धेः।)[16]

अर्थात् काल (तथा उपसर्जन) का व्याकरण में अनुशासन नहीं किया जा सकता है, क्योंकि संज्ञा तथा लोकव्यवहार ही उसका प्रमाण है। इससे स्पष्ट है कि भगवान् पाणिनि ने कालत्व को अखण्डोपाधि के रूप में अनिर्वचनीय तथा लौकिक व्युत्पत्तिमात्र से ज्ञातव्य माना है। तदनुसार प्रश्न उपस्थित किया गया है कि वर्तमान की कोई परिभाषा नहीं बन सकती है, क्योंकि उसका क्षण अज्ञेय होने से अतीतानागतभिन्नमात्र कहा जा सकता है, परन्तु वर्तमान की विभाजक रेखा के बिना अतीत तथा अनागत का भी लक्षण नहीं हो सकता है। अतः काल सर्वथा अपरिभाष्य है। पुनः क्रियाफल के आधार पर समाधान दिया गया है।......(1) फल तथा क्रिया

14. वही 3.8.9-11

15. हेलाराज

16. पा. सू. 1.2.53-57

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

दोनों की सिद्ध दशा भूत, (2) दोनों की अनागतावस्था भविष्य तथा (3) क्रिया के रहते हुए फल की अनागतावस्था वर्तमान है। क्रिया को ही कालव्यवहार का प्रयोजक मानकर कहा गया है......

येन मूर्तीनामुपचयाश्चापचयाश्च लक्ष्यन्ते तं कालमित्याहुः।
तस्यैव कयाचित् क्रियया युक्तस्याहरिति रात्रिरिति च भवति।

कया क्रियया? आदित्यगत्या। तयैवासकृदावत्तया मास इति संवत्सर इति च भवति।[17]

अर्थात् मूर्त द्रव्यों में जिसके अधीन उपचय तथा अपचय लक्षित होते हैं उस पदार्थ का नाम काल है। किसी क्रिया से युक्त उसी काल की दिन तथा रात्रि संज्ञा बनती है। यह क्रिया सूर्य की गति है। अहोरात्ररूप क्रिया पुनः पुनः आवृत्ति लेती है, जिससे मास तथा वर्ष बनते हैं। क्रिया से पृथक् काल को परिभाष्य नहीं माना जा सकता है........

दिक् साधनं क्रिया काल इति वस्त्वभिधायिनः।
शक्तिरूपपदार्थानामत्यन्तमनवस्थिताः।।[18]

अर्थात् दिक्, साधन (कारक), क्रिया तथा काल पदार्थों के शक्तिरूप में वस्तुवाचक होने से वे अत्यन्त अनवस्थित हैं। इनका व्यवस्थित लक्षण इसलिए कठिन है कि इन शब्दों की वाचकता शक्ति में प्रतिष्ठित है.........ये सभी ब्रह्म की शक्ति होने से अनिर्वचनीय रहते हैं। भर्तृहरि ने इसका उत्तर देते हुए कहा है......

कार्योत्पत्तौ समर्थ वा स्वेन धर्मेण तद् यथा।
आत्मतत्त्वेन गृह्येत सा चास्मिन् वर्तमानता।।[19]

अर्थात् क्रम क्रिया का आत्मस्वरूप है। उस क्रमरूप धर्मद्वारा उतना क्रियासमूह एक मानकर गृहीत होता है जितना फलरूप कार्य की उत्पत्ति में समर्थ पाया जाता है। यह प्रारब्धपरिसमाप्तत्व ही क्रिया–समूह की वर्तमानता है जिसमें सदसत् की एकता कल्पित रहती है। हेलाराज ने स्पष्ट किया है.......

1. **इहैकत्वं क्रियायाः क्षणसमुदायरूपायाः कल्पितम्। तथाहि एकफलोद्देशेन प्रवर्तमाना नियतपौर्वापर्याः क्षणाः क्रियेति फलाभेदादसावेका। एवं यथायथं फलभेदेन भिद्यते क्रिया।**

अर्थात् काल के स्वरूप में क्षणसमुदायरूप क्रिया का एकत्व कल्पित है। एक ही फलरूप उद्देश्य के लिए प्रवृत्त होते हुए तथा निश्चित पूर्वापरभाव से विशिष्ट क्षणों को क्रिया कहते हैं, जिसका एकत्व फल के अभेद से कल्पित होता है और यथापेक्ष फलभेद होने पर क्रिया की भिन्नता पायी जाती है। प्रश्न सदसत् क्षणों की एकता को लेकर है जिसका समाधान

17. म. भा., 2.2.5

18. वा. प., 3.6.1

19. वही, 3.9.89

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

किया गया है—

2. अत्र च सदसत्त्वेपि क्षणानां वर्तमानतोपपद्यत एव। न हि सत्त्वं वर्तमानतालक्षणं किन्तु प्रारब्धापरिसमाप्तत्वम्। तच्च यावतः क्षणसमूहस्य फलावधिप्रवृत्तिस्तावतः प्राक् फलोपजनादभेदेनाध्यवसितस्यास्त्येव। कार्योत्पत्तौ च स एव समर्थः।

अर्थात् यद्यपि अतीतानागत क्षण असत् तथा प्रत्युत्पन्न क्षण ही सत् है तथापि वर्तमानकालता उत्पन्न ही रहती है, क्योंकि सत् होना वर्तमानता का लक्षण नहीं है, किन्तु प्रारब्धापरिसमाप्तत्व लक्षण है— एक फल की उद्देश्यता से प्रारम्भ होने वाले क्षणों की असमाप्ति वर्तमानता है। फल पर्यन्त जितने क्षणसमूह की प्रवृत्ति होती है, फलनिष्पत्ति से पूर्व उतने क्षणसमूह का अध्यस्त अभेद रहता ही है, क्योंकि वही क्षणसमूह फलरूप कार्य की उत्पत्ति में समर्थ पाया जाता है— कार्यानुपपत्ति से कारणकल्पना की जाती है।

3. स च मनोव्यापारपूर्वभावी (ज्ञानेच्छाप्रयत्ना मनोव्यापाराः) कायव्यापारपर्यन्तः साधनसंरम्भफलानुमेयः। तत्र च स्वेन क्रमात्मकेन धर्मेण युक्तं तत् समूहरूपं यदात्मतत्त्वेनात्मीयेन विद्यमानेन स्वभावेन गृह्यते तदा तस्यैवंविधस्य येयं विद्यमानता सा वर्तमानता।

अर्थात् ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न मनोव्यापार हैं जिनसे लेकर कायिक चेष्टा पर्यन्त क्षणसमूह फल से अनुमेय रहता है और फल का अनुमान कारकीय व्यापारों से किया जाता है— कारकों के विलक्षण व्यापारों से जिस फल की भावी उत्पत्ति का अनुमान होता है उस फल से क्षणसमूह का अनुमितानुमान हो जाता है। वह समूह अपने क्रमिक स्वरूप से युक्त रहता हुआ जब अपने विद्यमान स्वभाव से— प्रारब्धापरिसमाप्तत्व से..........गृहीत होता है तब उस प्रकार के समूह की अध्यस्त विद्यमानता ही वर्तमानता है।

4. अयमर्थः। नियतपौर्वापर्यः समूहस्तावत् क्रमिकः। तस्य च सदसद्रूपकत्वेपि फलावधि परस्परमध्यस्तक्रमः सकलः सन्निहित एवैकोपि क्षणो वर्तमान—तामनुभवति। यद्यपि च नासावेकः क्रमिक इति न क्रिया तथाप्यपरक्षणगतः क्रमस्तत्रानुभववासनया निश्चीयत एवेति न कश्चिद् दोषः।

अर्थात् उक्त तथ्यों का निष्कर्ष यह है कि क्षणसमूह का पौर्वापर्य नियत रहता है, अतः उसकी क्रमिकता निश्चित है। यद्यपि वह क्रमभावी समूह सदसत्स्वरूप है तथापि फल पर्यन्त परस्पर क्रम के अध्यास से वह सकल सन्निहित होता है, जिससे प्रत्येक क्षण अध्यारोपित वर्तमानता का अनुभव करता है। यद्यपि क्रमिक होने से वह एक नहीं है, अतः मुख्यवृत्ति से क्रिया भी नहीं है, तथापि अनुभवजनित वासना से अन्य क्षणों का क्रम एक साथ निश्चित होता है। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। प्रकारान्तर से—

क्रियाप्रबन्धरूपं यदध्यात्मं विनिगृह्यते।
संक्रान्तबिम्बमेकत्र तामाहुर्वर्तमानताम्।।[20]

---

20. वा. प., 3.9.90

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

पूर्व क्षणसमूहस्यैकत्वमेकफलोद्देशेन समर्थितम्। इदानीं तु संकलनाबुद्ध्युपारूढस्य बुद्ध्याकाररूपत्वेन भाविकत्वमेकत्वमुच्यते।

–हेलाराज

अर्थात् पूर्व कारिका में एक फल के उद्देश्य से क्षणसमूह के एकत्व का समर्थन किया गया है। यहाँ पक्षान्तर उपस्थापित है कि संकलनात्मक बुद्धि में उपनीत क्षणसमूह बुद्धिवृत्ति का जो आकार ग्रहण करता है वही एकत्व है। बुद्धि में (अध्यात्म) जो क्रिया का क्रमिक सन्तान संकलित रूप से ग्राह्य बनता है उसका बिम्ब एक ही बुद्धि (संकलनात्मक वृत्ति) में प्रतिबिम्बित होकर एकत्व प्राप्त करता है। इसी को वर्तमानता कहा गया है।

काल की दो शक्तियों– प्रतिबन्ध तथा अनुज्ञा–को व्याकरण में स्थापित किया गया है–

द्वाभ्यां स किल शक्तिभ्यां भावानां वरणात्मकः।
शक्तिस्तु वर्तमानाख्या भावरूपप्रकाशिनी।।[21]

अर्थात् काल अपनी दो शक्तियों– अतीत तथा अनागत– से भावों का आवरणकारी होता है और उसकी वर्तमानशक्ति भावरूप को प्रकाशित करती है। प्रथम को तिरोभाव और द्वितीय को आविर्भाव कहा जाता है–

अनागता जन्मशक्तेः शक्तिरप्रतिबन्धिका।
अतीताख्या तु या शक्तिस्तया जन्म विरूध्यते।[22]

अर्थात् काल की अनागतशक्ति जन्मशक्ति में प्रतिबन्धक नहीं बनती है, किन्तु अतीतशक्ति द्वारा जन्म का विरोध होता है। इस प्रकार तीन अध्वा बनते हैं.....

तमः प्रकाशवत् त्वेते त्रयोध्वानो व्यवस्थिताः।
अक्रमास्तेषु भावानां क्रमः समुपलभ्यते।।[23]

अर्थात् अध्वा के सदृश होने से उपचारतः तीन कालशक्तियों को तीन अध्वा कहा जाता है। ये तम तथा प्रकाश के समान स्थित हैं– वर्तमान प्रकाशरूप तथा शेष दो तमोरूप हैं। इन अध्वाओं में स्वरूपतः कोई क्रम नहीं होता है, किन्तु उनके द्वारा पदार्थों में क्रम की उपलब्धि होती है।

काल जब प्रतिबन्ध लाता है तब सत्ता के दो अतीतानागत भेद बनते हैं, जिन्हें क्रमशः प्रध्वंस तथा प्रागभाव कहा जाता है। प्रतिबन्ध न लाकर जब वह कार्य को अनुज्ञा देता है तब उत्पत्ति और और वर्तमान अध्वा को अवसर मिलता है। अभिन्न रहते हुए भी वह औपाधिक भेद ग्रहण करता है–

---

21. वही, 3.9.50

22. वही, 3.9.51

23. वही, 3.9.52

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

नैको न चाप्यनेकोऽस्ति न शुक्लो नापि वा सितः।
द्रव्यात्मा स तु संसर्गादेवंरूपः प्रकाशते।।[24]

अर्थात् काल एक अथवा अनेक नहीं है। वह शुक्ल अथवा कृष्ण भी नहीं है, किन्तु वह व्यवहारातीत द्रव्यस्वरूप है, तथापि एक, अनेक शुक्ल और कृष्ण के संसर्ग से विविधता में भासित होता है। उत्पत्ति, स्थिति और संहार के समान काल ही अपने संसर्ग से अन्य पदार्थों में गुणाधान करता है।

x x x

व्याकरण–दर्शन में काल को क्रियासापेक्ष माना गया है, परन्तु व्यवहार में काल को क्रिया का भेदक या विशेषण मानकर कहा गया है–

क्रियाभेदाय कालस्तु संख्या सर्वस्य भेदिका।

इस प्रकार काल की वास्तविक स्थिति को अमान्य करते हुए भी लोक में काल के बिना क्रियाओं में भूत, भविष्य तथा वर्तमान का व्यवहार असम्भव हो जायेगा।

■ ■ ■

24. वही, 3.9.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सत्ता महाजाति

न्याय–वैशेषिक में सत्ता पराजाति को कहते हैं जबकि वैयाकरणदर्शन में उसे महाजाति कहा जाता है। निरूक्ति की दृष्टि से **सतो भावः सत्ता** होगा। अर्थात् सत् का प्रवृत्ति–निमित्त सत्ता है। किसी पदार्थ को सत् या विद्यमान कहने का आधारभूत तत्त्व सत्ता है।

व्याकरण–दर्शन

पाणिनि ने कहीं भी सत्ता शब्द का प्रयोग नहीं किया है, परन्तु उन्होंने आस्तिक शब्द की निष्पत्ति **अस्ति** शब्द से की है। **महाभाष्य** में कहा गया है कि अस्तिबुद्धि रखने वाला आस्तिक होता है[1]। **कैयट** ने **प्रदीप** में स्पष्ट किया है कि आस्तिक वह है जो परलोक की सत्ता मानता है। यही तथ्य **वामन** ने **काशिका** में स्वीकार किया है। परलोक की सत्ता सामान्य सत्ता की मान्यता पर प्रतिष्ठित है। अतः **पाणिनि** का यह भी अभिप्राय लिया जा सकता है कि जो व्यक्ति सब कुछ क्षणिक न मानकर किसी निर्विकार, कूटस्थ सत्ता पर आस्था अथवा मति रखता है वह आस्तिक है। परलोक भी इसी कूटस्थ सत्ता की अवधारणा पर प्रतिष्ठित है।

जहाँ तक उपलब्ध सामग्री का आकलन सम्भाव्य है, सत्ता पर परिनिष्ठित दार्शनिक विचार दूसरी शताब्दी ई. पू. से आरम्भ होता है। महाभाष्यकार ने भूत और भविष्यत् की सत्ता से पृथक् मान्य नहीं किया है[2]। **भर्तृहरि** ने सम्प्रति–सत्ता के विपरीत भूत और भविष्यत् की सत्ता को उपचारसत्ता बताया है और कहा है–

व्यपदेशे पदार्थानामन्या सत्तौपचारिकी।
सर्वावस्थासु सर्वेषामात्मरूपस्य दर्शिका।।[3]

अर्थात् पदों से अर्थों के बोध में सम्प्रति–सत्ता ही बुद्धि में अर्थाकार लेकर उपचार सत्ता का विवर्त लेती है, जिससे अतीत और अनागत अवस्थाओं में अर्थ का प्रतिभास होता है। सम्प्रति–सत्ता सदैव वर्तमान रूप में व्याप्त रहती है। **हेलाराज** ने **भर्तृहरि** का आशय स्पष्ट करते हुए बताया है कि वाह्यरूप से असत् पदार्थ में भी वासना द्वारा बुद्धि अर्थाकार ग्रहण करती है जैसा कि अलातचक्र, शशविषाण आदि में देखा जाता है। अत एव **पतञ्जलि** ने कहा है–

अस्तिर्भवन्तीपरः प्रथमपुरूषोऽप्रयुज्यमानोप्यस्ति।।[4]

---

1. म. भा., पा.सू., 4.4.60
2. वही, 5.2.94
3. वा. प., 3.3.39
4. म. भा., पा.सू., 2.3.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अर्थात् वर्तमानकालिक प्रथमपुरूषीय **अस्ति** बिना प्रयोग के भी सर्वत्र व्याप्त रहता है। आशय यह कि अतीत और अनागत के प्रयोग उसी सम्प्रति–सत्ता के उच्छलनमात्र हैं। अत एव भर्तृहरि ने आगे स्पष्ट किया है कि सत्ता में ही शब्द की नित्य व्यवस्था रहती है और यह भावात्मक तथ अभावात्मक सभी तत्त्वों के साथ सम्बन्धलाभ करती है[5]। **भर्तृहरि** ने सत्ता को ही मूल तत्त्व घोषित किया है–

सत्ता स्वशक्तियोगेन सर्वरूपा व्यवस्थिता।
साध्या च साधनं चैव फलं भोक्ता फलस्य च।।[6]

अर्थात् सत्ता सर्वरूप तत्त्व है। अपनी शक्ति के योग से वही साध्य, साधन, फल और शक्ति का रूप ग्रहण करती है। इसी आधार पर **हेलाराज** ने उद्धृत किया है–

सतां च न निषेधोस्ति सोऽसत्सु च न विद्यते।
जगत्यनेन न्यायेन नञर्थः प्रलयं गतः।।[7]

अर्थात् सत् (वर्तमान) वस्तुओं का ही निषेध होता है असत् वस्तुओं में निषेध असम्भव है। इस प्रकार निषेध भी सत्ता में ही प्रलीन हो जाता है। कर्त्ता, क्रिया और कर्म सभी उपचार–सत्ता के अधीन होते हैं।[8]

एतां सत्तां पदार्थो हि न कश्चिदतिवर्तते।
सा च सम्प्रतिसत्तायाः पृथग् भाष्ये निदर्शिता।।[9]

अर्थात् कोई पदार्थ इस उपचार–सत्ता का अतिक्रमण नहीं करता है। अत एव भाष्यकार ने इसे सम्प्रति–सत्ता से पृथक् निरूपित किया है। उपचार–सत्ता सम्प्रति–सत्ता का ही विवर्त्त है। व्याकरण–दर्शन के अनुसार भाव, अभाव, जन्म, विपरिणाम आदि सभी अवस्थायें इसी सत्ता के विवर्त्त हैं। सत्ता ही सत्य तत्त्व है–

यत्र द्रष्टा च दृश्यं च दर्शनं वा विकल्पितम्।
तस्यैवार्थस्य सत्यत्वं श्रितास्त्रय्यन्तवेदिनः।।[10]

अर्थात् जिस अद्वैत तत्त्व में द्रष्टा, दृश्य और दर्शन विकल्प लेते हैं, वेदान्तज्ञ मनीषी उसी अर्थ को सत्य मानते हैं। इस प्रकार यह सत्ता–तत्त्व ही वाग्ब्रह्म है, समस्त प्रपञ्च उसी का विवर्त्त है। वही आत्मा है जो अपनी माया–शक्ति से प्रपञ्च का रूप लेता है[11]। सत्ता ही महाजाति है। वही परम सत्य है–

---

5. वा. प., 3.3.40-41
6. वही, 3.8.36
7. वही, 3.3.42
8. वही, 3.3.45-46
9. वही, 3.3.51
10. वही, 3.3.72
11. वही, 1.15.23

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सत्तासत्यौ तु यौ भावौ प्रतिभावं व्यवस्थितौ।
सत्यं यत् तत्र सा जातिरसत्या व्यक्तयः स्मृताः।।[12]

अर्थात् प्रत्येक पदार्थ में सत्य अथवा परिवर्तनहीन और असत्य अथवा परिवर्तनशील भाग रहते हैं। इन दोनों में सत्यभाग जाति है और असत्य–भाग व्यक्ति।

सम्बन्धिभेदात्सत्तैव भिद्यमाना गवादिषु।
जातिरित्युच्यते तस्यां सर्वे शब्दा व्यवस्थिताः।।[13]

अर्थात् सम्बन्धी पदार्थों के भिन्न होने से यह सत्ता ही भेद ग्रहण करके गोत्वादि जातियों का व्यवहार प्राप्त करती है। वह सभी शब्दों का अर्थ है और यही सत्ता महान् आत्मा है।[14] क्रम प्राप्त करके वही सत्ता क्रिया नाम पाती है और क्रमरूप के संहार में उसी को द्रव्य कहा जाता है[15]। वही सत्ता भावविकार ग्रहण करती है[16]। और इसी के तिरोभाव को अभाव कहते हैं[17]।

आश्रयः स्वात्ममात्रा वा भावा वा व्यतिरेकिणः।
स्वशक्तयो वा सत्ताया भेददर्शनहेतवः।।[18]

अर्थात् सत्ता एक है, परन्तु उसमें व्यावहारिक भेद अविद्या–कल्पित हैं। **हेलाराज के अनुसार यही सत्ता परब्रह्म है, जिसमें चार प्रकार के भेदों की प्रतीति होती है– (1) सत्ता के व्यञ्जक पदार्थ गो, घट इत्यादि होते हैं। उन आश्रयों के भेद से गोत्त्व, घटत्त्वादि विविध जातियों की कल्पना होती है। जैसे, एक ही मुख दर्पण, जल, तेल, खड्ग आदि में अनेक प्रकार से भासित होता है। (2) दूसरे प्रकार से कहा जायेगा कि सत्ता की अपनी मात्राएँ ही गोत्त्वादि रूपों में विवर्त्त पाती हैं। जैसे, एक ही व्यक्ति उस अवस्था में कर्त्ता और कर्म दोनों ही रूप ले लेता है जब कहा जाता है कि वह पुरूष स्वयं ही अपने को मारता है। (3) तीसरी व्याख्या यह है कि जिस प्रकार एक ही दिन के क्षण आदि भेद पाये जाते हैं, उसी प्रकार विविध पदार्थ एक ही सत्ता में भिन्न–भिन्न जातियों का प्रतिभास देते हैं। (4) सब प्रकार से सिद्धान्त यह है कि सत्ता की अपनी अविद्या–शक्तियाँ ही विश्वप्रपञ्च की विविधता का प्रतिभास देती हैं। जिस प्रकार चिन्तामणि प्रार्थियों की कामना के अनुसार नाना रूप लेती है उसी प्रकार सत्तारूप ब्रह्म अपनी अनन्त शक्तियों से नाना रूपों में प्रकाशित होता है।**

कैयट ने इस सत्ता को महासामान्य कहा है[19]। व्याकरण–दर्शन की मूल मान्यता यही

---

12. वही, 3.1.32
13. वही, 3.1.33
14. वही, 3.1.34
15. वही, 3.1.35
16. वही, 3.1.36
17. वही, 3.1.38
18. वही, 3.1.40
19. म. भा., 1.1.1 प्रदीप

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

है कि सत्ता ही शब्दब्रह्मरूप आत्मा है और जगत् उसी का विवर्त्त है। यही महाजाति है, अन्य जातियाँ उसी के विवर्त्त हैं। वाग्ब्रह्म पर जो कुछ विवेच्य बनता है वह सब सत्ता का विषय है।

वैशेषिक–दर्शन

वैशेषिक–दर्शन में सत्ता वह परा जाति है जिसके कारण द्रव्य, गुण और कर्म में **सत्** की प्रतीति होती है[20]। तात्पर्य यह कि इन्हीं तीन पदार्थों में **अस्ति**–प्रतीति होती है। अतः सत्ता एक पृथक् पदार्थ है, जो द्रव्य, गुण, कर्म में रहता हुआ भी उन तीनों से भिन्न है[21]। **वैशेषिकसूत्र**[22] में सत्ता पर विशेष विचार हुआ है। इस सत्ता का बोध अनुमान से होता है। यह भावरूप पदार्थ है। यद्यपि सूत्रकार ने यह स्पष्ट नहीं किया है कि वह जाति में ही अन्तर्भूत है अथवा उससे पृथक्, तथापि आरम्भ में छः ही भाव–पदार्थ परिगणित किये गये हैं, अतः सत्ता को जाति–विशेष ही माना गया है[23]। शङ्करमिश्र ने स्पष्ट किया है कि सत्ता का साधक अनुमान प्रमाण दो प्रकार से निर्धारित होता है। एक तो यह कि द्रव्यादि त्रिक में सत् का ज्ञान होता है, दूसरे उनके लिए सत् शब्द का प्रयोग किया जाता है। सत् यहाँ होने वाले का अर्थ देता है[24]।

प्रशस्तपाद ने स्पष्ट स्वीकार किया है कि सामान्य अथवा जाति ही सत्ता है–

सामान्यं द्विविधं परमपरं चानुवृत्तिप्रत्ययकारणम्। तत्र परं सत्ता, महाविषयत्वात्। सा चानुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव। द्रव्यत्वाद्यपरम्, अल्पविषयत्वात्। तच्च व्यावृत्तेरपि हेतुत्वात् सामन्यं सद्विशेषाख्यामपि लभते।[25]

अर्थात् सामान्य अथवा जाति के दो भेद हैं– पर और अपर। व्यापक होने के कारण पर–जाति सत्ता है। जाति के दो कार्य होते हैं– अनुवृत्ति और व्यावृत्ति। अनुवृत्ति से वह सभी पिण्डों अथवा पदार्थों में एक अनुगत प्रतीति का कारण होती है, जबकि व्यावृत्ति द्वारा जाति एक पदार्थ को अन्य पदार्थ से पृथक् करती है। सत्ताजाति का कार्य केवल अनुवृत्ति अथवा अनुगत प्रतीति है, व्यावृत्ति अथवा अपोह नहीं, जबकि अपरजाति दोनों प्रतीतियों का कारण है। जैसे, गोत्व अपर जाति है, जो सभी गो–पिण्डों में एकरूप अनुगत प्रतीति का कारण है और साथ ही वह गो को गवेतर से व्यावृत्त भी करती है। सत्ता का कार्य अनुवृत्तिमात्र होने से उसमें अपोहन का कार्य नहीं रहता है।

श्रीधरभट्ट ने उक्त भाष्य की **न्यायकन्दली** में उक्त तथ्यों को विस्तार से समझाया है। उन्होंने प्रश्न उपस्थित किया है कि अनुवृत्ति तो सत्ता का कार्य है ही, क्योंकि उससे द्रव्य, गुण, कर्म में सत् या अस्ति की अनुगत प्रतीति होती है, परन्तु साथ ही वह विशेष और समवाय से

---

20. सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता। वै. सू., 1.2.7

21. वही, 1.2.8

22. वही, 1.2.9-17

23. उपस्कार, 1.2.16

24. वही, 1.2.17

25. प्र. भा., पृ. 29

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

व्यावर्तन अथवा अपोहन भी करती है और तब उसे केवल अनुवृत्तिजनक कैसे माना जा सकता है? **कन्दली**-कार का उत्तर है कि सत्ता अपने आश्रयभूत द्रव्य, गुण और कर्म को अन्यों से अपोहित रखने का कार्य नहीं करती है, उनका अपोहन अथवा व्यावर्तन तो द्रव्यत्व, गुणत्व और कर्मत्व–इन अपर जातियों से ही सम्भाव्य होता है।

कन्दली-कार ने कुछ विद्वानों का यह मत उपस्थापित किया है कि जो वस्तु प्रमाण से प्रतीत होती है उसमें **अस्ति** का व्यवहार होता है। जिस सत्त्व की प्रमाण से प्रतीति नहीं होती है उसके लिए **नास्ति** का व्यवहार चलता है। अतः अस्ति–व्यवहार के प्रमाण से ही सत्ता प्रमाणित होती है। इस मत की आलोचना करते हुए **श्रीधरभट्ट** ने कहा है कि यदि ऐसा मान लिया जाये तो असंख्य वस्तुयें प्रमाणगम्य न होने की स्थिति में गधे की सींग के समान असत् कही जायेगीं। अतः प्रमाणगम्यता सत्ता की कसौटी नहीं हो सकती है। जिस वस्तु को हम देखते नहीं है उसकी भी सत्ता होती है। यदि कहा जाये कि प्रमाणं के योग्य वस्तुरूप को सत्ता कहते हैं, गधे की सींग आदि निःस्वभाव है, अतः उनमें सत्ता का समवाय–सम्बन्ध नहीं हो सकता है तो प्रमाण–योग्यता ही सत्ता है और तब सत्ता को पृथक् तत्त्व मानना ही व्यर्थ है।

कुछ विद्वान् अर्थक्रियाकारिता को सत्ता मानते हैं। **कन्दली-कार** ने इस मत का भी खण्डन किया है, क्योंकि अर्थक्रिया के प्रमाणित न होने पर सत्ता भी प्रमाणित नहीं हो सकती है।

वैयाकरणों की सत्ता ऐसी महाजाति है जो विश्वविवर्त की प्रकृति है। अनुवृत्ति और व्यावृत्ति उसके कार्य नहीं हैं। इन कार्यों को उपचार–सत्ता सम्पादित करती है, जब वह द्रव्यत्व, गोत्व आदि के विविध विवर्त लेती है। इसके विपरीत वैशेषिकों की सत्ता व्यावहारिक जाति से भिन्न नहीं है। वह अनुवृत्तिजनक तो है किन्तु व्यावृत्तिजनक नहीं। वह किसी पदार्थ का मूल कारण भी नहीं है। वह तो निर्विकार नित्य तत्त्व है। उसका कार्य इतना ही है कि द्रव्य, गुण और कर्म में अस्तित्व की अनुगत प्रतीति हो।

न्यायदर्शन

प्राचीन–न्याय में जाति के अन्तर्गत सत्ता पर कोई विचार नहीं हुआ है। **जयन्त भट्ट** ने **न्यायमञ्जरी**[26] में **श्लोकवार्तिक**[27] के उद्धरण के साथ इतना ही कहा है कि सत्ता आदि भिन्न जाति नहीं है जिससे यही सूचित होता है कि नैयायिकों ने मूल रूप से सत्ता को विवेच्य नहीं बनाया है। परन्तु नव्यन्याय में सत्ता का विवेचन हुआ है। **विश्वनाथ पञ्चानन ने सिद्धान्तमुक्तावली** में स्पष्ट कहा है–

सामान्यं द्विविधं प्रोक्तं परं चापरमेव च।
द्रव्यादित्रिकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते।।[28]

अर्थात् पर और अपर दो प्रकार का सामान्य होता है। द्रव्य, गुण और कर्म में एक साथ

---

26. पृ. 287
27. आकृतिवाद, 24
28. कारिका, 8

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

रहने वाली परजाति का नाम सत्ता है। सत्ता परात्पर जाति है, क्योंकि अन्य सभी जातियों की अपेक्षा वह व्यापक है। उसकी अपेक्षा में सभी जातियाँ अपर–जातियाँ हैं। इसकी **दिनकरीटीका** में नव्य–नैयायिकों का एक मत दिया गया है कि सभी भाव–पदार्थ सत्प्रतीति के विषय होते हैं। यह सत्प्रतीति द्रव्य, गुण और कर्म तक सीमित नहीं है, प्रत्युत सामान्य, विशेष और समवाय में भी होती है। अतः अस्ति–व्यवहार के भिन्न सत्ता नाम की कोई जाति नहीं हो सकती है। **रामरूद्र** ने **दिनकरी** की टीका (**रामरूद्री**) में स्पष्ट करते हुए कहा है कि अस्ति–प्रतीति तो अभाव की भी होती है। अतः व्यावहारिक सत्ता की व्याप्ति तीन पदार्थों तक ही मानकर सत्ता की स्थापना करने वाला वैशेषिक सिद्धान्त सर्वथा अयुक्त है।

दिनकरी में ही इस मत का विरोध करते हुए सत्ता जाति को पुनः स्थापित किया गया है। उन्होंने ध्वंस की कारणता के आधार पर प्रमाणित किया है कि जिस पदार्थ में ध्वंस की उत्पत्ति होती है उसी पदार्थ में सत् का व्यवहार चलता है। दूसरे प्रकार से कह सकते हैं कि जन्यता के आधार पर सत्ता–जाति सिद्ध है। तात्पर्य यह कि उत्पत्तिनाशशील पदार्थों में ही सत्ता की प्रतीति होती है, परन्तु उसकी व्याप्ति आकाशादि नित्य तत्त्वों में भी मान्य होनी चाहिए। **रामरूद्र** ने स्पष्ट किया है कि ध्वंस और कार्यता के आधार पर सत्ता को मान लेने पर नित्य द्रव्यों में सत्ता की व्याप्ति तर्कसंगत नहीं रह पाती है। ऐसी स्थिति में नव्य–नैयायिक सत्ता के प्रति अधिक उत्साही दिखायी नहीं पड़ते हैं। यही कारण है कि **अन्नभट्ट** ने सामान्य के पर और अपर भेद करके छोड़ दिया है। **दीपिका** में विस्तार न देकर उन्होंने केवल पर–सामान्य को सत्ता नाम से अभिहित किया है।

वेदान्त (अद्वैत)–दर्शन

अद्वैतवेदान्त में सत्ता और ब्रह्म को एक बताया गया है। आचार्य **रामाद्वय** ने मीमांसकों की इस मान्यता का खण्डन किया है कि सत्ता जाति नहीं है। उनका कहना है कि सत्ता को जाति मानने में कोई जातिबाधक नहीं है। द्रव्य, गुण और कर्म अनेक व्यक्ति हैं, अतः व्यक्ति का अभेद नहीं है। तुल्यत्व भी नहीं है, क्योंकि सत्ता की अपेक्षा द्रव्यत्व आदि अपर जातियाँ न्यून हैं। इसी प्रकार संकर और अनवस्था दोष भी नहीं है। पाचकत्व को जाति की नित्यता जिस प्रकार व्याहत होती है उस प्रकार सत्ता को जाति मानने पर स्वरूपहानि नहीं होती है। असम्बन्ध दोष भी नहीं बनता है। ऐसी स्थिति में सत्ता जाति है। यह भी नहीं कह सकते हैं कि उसमें कोई प्रमाण नहीं है जबकि घट आदि की सत् प्रतीति होती है। सत् शब्द में वर्तमान काल देखकर भ्रम नहीं होना चाहिए। सत्ता के अधीन वर्तमान काल है, सत्ता कालाधीन नहीं है। अतः ब्रह्मरूप सत्ता की व्यापकता अखण्डनीय है[29]।

वेदान्तकौमुदी-कार ने **कुमारिल** का मत दिया है कि अनुवृत्ति और व्यावृत्ति जाति के कार्य हैं। सत्ता द्वारा अनुवृत्ति तो होती है, पर व्यावृत्ति नहीं होती है। इस पर आचार्य का कहना है कि व्यावृत्तिरहित अनुवृत्ति भी मान्य करनी चाहिए। आगे उन्होंने स्पष्ट किया है कि स्वयं–प्रकाश ब्रह्म ही अद्वैत सत्ता है। सत्ता को ब्रह्मरूप बताकर अद्वैतवादी उसे वैशेषिक मत से पृथक् स्थापित कर लेता है। इस प्रकार वेदान्त–सम्मत सत्ता के तीन भेद बन जाते हैं–पारमार्थिक सत्ता, व्यावहारिक सत्ता और प्रतिभासिक सत्ता।

---

29. वे. कौ., पृ. 328-34

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ब्रह्मरूप सत्ता ही पारमार्थिक है। द्वैतमय जगत् या प्रपञ्च अविद्या की क्रीडा है। उसी को व्यावहारिक सत्ता कहते हैं। **मण्डन मिश्र** ने कहा है–

ब्रह्मणो न सर्वात्मता, सर्वं तु ब्रह्मात्मकम्, ब्रह्मरूपेण रूपवत्।[30]

अर्थात् यह नहीं कहना चाहिए कि ब्रह्म सर्वरूप है, अपितु कहना चाहिए कि सब कुछ ब्रह्मरूप है, क्योंकि ब्रह्मरूप से ही सबकी रूपवत्ता है। अतः प्रपञ्चशून्यता को परमार्थ नहीं कहते हैं। इस मान्यता के अनुसार ही गौडपाद का कहना है–

प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः।
मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः।।[31]

शाङ्करभाष्य के अनुसार आशय यह है कि प्रपञ्च यदि होता तो सत्य होता। वह तो रज्जु में सर्प के समान कल्पित है। प्रपञ्चरूप द्वैत मायामात्र है, परमार्थ तो अद्वैत है। अतः कोई प्रपञ्च न प्रवृत्त होता है, न निवृत्त। यहाँ **शङ्कर** ने व्यावहारिक सत्ता की तुलना में प्रतिभासिक सत्ता को लिया है। ऐसा ही **गौडपाद** में भी देखा जाता है–

स्वप्नमाये यथा दृष्टे गन्धर्वनगरं यथा।
तथा विश्वमिदं दृष्टं वेदान्तेषु विचक्षणैः।।[32]

अर्थात् स्वप्न, इन्द्रजाल तथा गन्धर्वनगर जिस प्रकार देखते ही देखते विलीन हो जाते हैं, उसी प्रकार, वेदान्तशास्त्रों में ज्ञानियों द्वारा यह विश्व देखा जाता है। चौतीसवीं कारिका में **शङ्कराचार्य** ने (भाष्य में) परमार्थ ब्रह्म में व्यावहारिक जगत् को उसी प्रकार मान्य किया है जिस प्रकार रज्जु में सर्प। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि ब्रह्म की ही अधिष्ठानता में व्यावहारिक सत्ता दृश्य बनती है जबकि प्रातिभासिक सत्ता का अधिष्ठान व्यावहारिक सत्ता है। इस तथ्य को कार्यरूप जगत् और कारणरूप ब्रह्म की व्याख्या में **शङ्कराचार्य** ने अन्यत्र भी स्पष्ट किया है[33]।

दोनों प्रकार की सत्ताओं में विषयों के स्वरूप का प्रतिभास ही होता है, जिसका कारण अविद्या है और ज्ञान से ही उसकी निवृत्ति होती है[34]। अविद्या के हटने से जब पारमार्थिक सत्ता पर से भ्रम हटता है तब प्रपञ्च का बोध होता है जिससे व्यवहारसत्ता परमार्थसत्तामात्र बचती है। इसी प्रकार दृष्टिदोष आदि के हटने पर प्रातिभासिक सत्ता भी व्यावहारिक सत्ता से भिन्न नहीं रह जाती है[35]। **रामाद्वयाचार्य** ने **वाचस्पति** का उल्लेख करते हुए बताया है कि ब्रह्म की स्वयंप्रकाशता ही सत्ता है। व्यवहार–सत्ता में भाव और अभाव दोनों की प्रतीति अविद्याजनित है[36]।

---

30. ब्र. सि., पृ. 20
31. मां.का. 1.17
32. वही, 2.31
33. ब्र.सू., 2.1.14
34. पञ्चपादिकाविवरण, पृ. 97
35. वे. कौ., पृ. 174-75
36. वही, पृ. 508

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(2)

सम्प्रति–सत्ता

'सम्प्रतिसत्ता' उस वर्तमानतारूप व्यापक सत्ता का अर्थ देने वाला शब्द है जिसमें त्रिकालभेद नहीं रहते हैं। उपचारसत्ता में कालभेद रहते हैं, किन्तु सभी कालों में अनुस्यूत महाजाति को सम्प्रतिसत्ता नाम देते हुए महाभाष्यकार ने कहा है–

सम्प्रतिसत्तायां यथा स्याद् भूतभविष्यत्सत्तायां मा भूत्।[37]

अर्थात् त्रिकालसत्ता सम्प्रतिसत्ता है जो भूतसत्ता तथा भविष्यत्सत्ता से भिन्न है। प्राकरणिक तात्पर्य यह है कि सम्प्रतिसत्ता सभी कालों की उपचारसत्ता (व्यवहारसत्ता) में अनुस्यूत रहकर वर्तमानता का बोध कराती है। अत एव–

यत्रान्यत् क्रियापदं न श्रूयते तत्रास्तिर्भवन्तीपरः।[38]

अर्थात् जहाँ क्रियापद प्रयोग में नहीं लाया जाता वहाँ वर्तमानकालिक **'अस्ति'** का स्वतः बोध होता है।

तात्पर्य यह कि सभी कालों (अध्वाओं) में विभक्त पदार्थ सत्तारूढ़ से बुद्धिस्थ रहकर साम्प्रतिक भास देते हैं। अतीत तथा अनागत की भी बुद्धिसत्ख्याति वर्तमानरूप से ही होती है। यही ब्रह्म है जिसके द्वारा क्रमरूपता ग्रहण करने पर विविधता स्वरूप लेती है–

आत्मभूतः क्रमोऽप्यस्या यत्रेदं कालदर्शनम्।
पौर्वापर्यादिरूपेण प्रविभक्तमिव स्थितम्।।[39]

अर्थात् जिस क्रमरूपता में काल की प्रतीति होती है वह भी इस सत्ता का स्वरूप है। उसी में कालतत्त्व विभक्त सा होकर पौर्वापर्यादि रूप से स्थिर होता है।

सारांशतः कालभेद उपचारसत्ता में बनता है और वह सम्प्रतिसत्ता में आविर्भाव लेती है। सम्प्रतिसत्ता ही गोत्वादि जातियों, क्रियाओं, मूर्तियों तथा कालादि भेदों के विवर्त लेती है। यह महाजाति ही ब्रह्म है।

X X X

(3)

उपचारसत्ता

सम्प्रतिसत्ता में आविर्भाव लेने वाली व्यावहारिक सत्ता को उपचारसत्ता या औपचारिकी

---

37. म. भा., पा सू., 5.2.94

38. वही, पा. सू., 2.3.1

39. वा. प., 3.1.37

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सत्ता कहा गया है, जो व्याकरणदर्शन के अद्वैतवाद में प्रतिष्ठित है–

व्यपदेशे पदार्थनामन्या सत्तौपचारिकी।
सर्वावस्थासु सर्वेषामात्मरूपस्य दर्शिका।।[40]

अर्थात् पदार्थों के शब्दोल्लेखी व्यवहार में सम्प्रतिसत्ता से भिन्न उपचारसत्ता होती है, जो विविध अवस्थाओं में विभिन्न पदार्थों का स्वरूप प्रकट करती है। वाह्य अर्थों की सत्ता से भिन्न यह सत्ता बुद्धिस्थ रहकर कार्य करती है, यह तथ्य हेलाराज ने स्पष्ट किया है–

बुद्ध्योपचारिता वाह्यार्थसत्ताया ह्यन्या बुद्धिसमारूढ़ार्थाकाररूपा सत्ता। अत एवौपचारिकीयम्। उपचारोध्यारोपः प्रयोजनमस्याः सर्वावस्थासु इति अतीतानागतावस्थास्वपि अर्थरूपं दर्शयति, तद्रूपेण बुद्ध्याकारस्य प्रतिभासनात्।

अर्थात् बुद्धि द्वारा उपचरित तथा वाह्यार्थ की सत्ता से भिन्न रहते हुए जो सत्ता बुद्धि में आरूढ़ अर्थाकार ग्रहण करती है वह उपचारसत्ता है–बाह्य पदार्थ की बुद्धिसत्ख्याति का यह सत्ता ही आधार है। सभी अतीत तथा अनागत अवस्थाओं में अर्थस्वरूप का उपचार (अध्यारोप) इसका प्रयोजन है, अतः यह औपचारिकी कही गयी है। बुद्धिस्थ आकार का प्रतिभास अवस्थाभेद से जो भिन्न रूप लेता है वह इसी का कार्य है। भर्तृहरि ने आगे कहा है–

स्फटिकादि यथा द्रव्यं भिन्नरूपैरुपाश्रयैः।
स्वशक्तियोगात् सम्बन्धं तादरूप्येणोपगच्छति।।
तद्वच्छब्दोपि सत्तायामस्यां पूर्वं व्यवस्थितः।
धर्मैरुपैति सम्बन्धमविरोधिविरोधिभिः।।[41]

अर्थात् जिस प्रकार विविध उपरञ्जकों के साथ सम्बन्ध लेकर स्फटिकादि पारदर्शी द्रव्य अपनी शक्ति से उपरञ्जकाकारता ग्रहण करता है उसी प्रकार उपचारसत्ता में पूर्वोपस्थित शब्द भावरूप अविरोधी तथा अभावरूप विरोधी धर्मों के साथ सम्बन्ध प्राप्त करता है। उपचारसत्ता शब्द की वह शक्ति है, जिसके द्वारा वह विविध सम्बन्ध लेकर विविधता का भास देता है–एक ही शब्द उपचारसत्ता से कालादिभेद ग्रहण करता है।

उपचर्यं तु कर्तारमभिधानप्रवृत्तये।
पुनश्च कर्मभावेन तां क्रियां च तदाश्रयाम्।।
अथोपचारसत्तैवं विधेयास्तत्र लादयः।
जन्मना तु विरोधित्वान्मुख्या सत्ता न विद्यते।।[42]

अर्थात् यह सत्ता शब्द की प्रवृत्ति के प्रयोजन से एक ही पदार्थ को कहीं कर्ता और कहीं कर्म का उपचार देती है, जिससे कारकभेद व्यवहार में आते हैं। कारकों में आश्रित क्रिया

40. वा. प., 3.3.39

41. वही, 3.3.40-41

42. वही, 3.3.45-46

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

का उपचार भी लकारव्यवस्था द्वारा उपचारसत्ता का कार्य है। सम्प्रतिसत्ता मुख्यसत्ता है जो जन्मादि विकार नहीं ले सकती है। अतः उपचारसत्ता से ही क्रियाकृत जन्मस्थितिनाश व्यवस्थित हैं—

प्राक् च सत्ताभिसम्बन्धान्मुख्या सत्ता कथं भवेत्।
असंश्च नास्तेः कर्ता स्यादुपचारस्तु पूर्ववत्।।
तस्माद् भिन्नेषु धर्मेषु विरोधिष्वविरोधिनीम्।
विरोधिख्यापनायैव शब्दैस्तैस्तैरुपाश्रिताम्।।
अभिन्नकालामर्थेषु भिन्नकालेष्ववस्थिताम्।
प्रवृत्तिहेतुं सर्वेषां शब्दानामौपचारिकीम्।।
एतां सत्तां पदार्थो हि न कश्चिदतिवर्तते।
सा च सम्प्रतिसत्तायाः पृथग् भाष्ये निदर्शिता।।[43]

तथा हि विद्यमानोपि वर्तमानकालिकोर्थो यावद् बुद्ध्या नावधृतस्तावदविषयः शब्दानामिति सर्वत्रोपचारसत्तारूढम् एव शब्दार्थ इत्युक्तं भवति। क्रियाकारकभावेनापि चार्थानां निरूपणं बोद्धमेव। तथा हि भाव्यमानत्वादेव क्रिया सम्प्रति नास्ति, तदभावात् तदपेक्षं साधनत्वमपि कुत इति आख्यातशब्दस्य क्रियावाचिनः सुबन्तस्य च कारकवाचिनः सर्वस्यैव बुद्धिपरिगृहीत उपचारसत्तासमाविष्टो वाच्योर्थोवतिष्ठत इति सर्वेषां व्याप्तिसिद्धिः। अभावस्य च ज्ञायमानत्वेन सत्त्वादेतामुपचारसत्तां सर्व एव पदार्थो नातिक्रामतीति सर्वेषामेव तद्विषयत्वादभावादिशब्दानामप्यर्थेन नित्यावियोगः सिद्धः।

हेलाराज

अर्थात् जब तक कोई पदार्थ सत्ता नहीं प्राप्त कर लेता है तब तक मुख्यार्थ में उसकी सत्ता (सम्प्रतिसत्ता) नहीं हो सकती है। उत्पन्नावस्था से पूर्व जब घट है ही नहीं तब घट को जननक्रिया का कर्ता कैसे कहा जा सकता है कि घट बन रहा है। जो अविद्यमान है **नास्ति** का कर्ता अवश्य हो सकता है। अतः उपचारसत्ता से बुद्धिसत् पदार्थ के जन्मादि की व्याख्या होती है। ऐसी स्थिति में यही सिद्धान्त है कि सभी विरोधी धर्मों में अविरोधशील उपचारसत्ता ही विरोधी अर्थों के प्रतिपादनार्थ विविध शब्दों द्वारा ग्रहण की जाती है। यह सभी शब्दों की प्रवृत्ति का हेतु है, जिसका अतिक्रमण कोई पदार्थ नहीं करता है। महाभाष्य-कार ने सम्प्रतिसत्ता से इस सत्ता को पृथक् निरूपित किया है। इस सन्दर्भ का आशय है कि विद्यमान और वर्तमानकालिक पदार्थ भी जब तक बुद्धि द्वारा अवधारित नहीं होता तब तक शब्दव्यवहार का विषय नहीं हो सकता है। इसी प्रकार क्रियाकारकभावरूप सम्बन्ध से पदार्थों का निरूपण बुद्धि में ही उपचारसत्ता मानकर होता है। तात्पर्य यह है कि क्रिया सदैव साध्य रहती है, जिसकी सम्प्रतिसत्ता असम्भव है। उसकी सत्ता के बिना क्रियासापेक्ष कारकत्व भी नहीं हो सकता है। अतः क्रियावाची आख्यातों तथा कारकवाची नामपदों के वाच्यार्थ बुद्धिगृहीत होकर उपचारसत्ता से ही स्वरूपलाभ करते हैं। इससे अन्वयव्यतिरेकी व्याप्ति अथवा समव्याप्ति बनती है कि

43. वही, 3.3.48-51

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

उपचारसत्ता के होने पर ही बुद्धिस्थ क्रियाकारकसत्ता होती है। अभाव भी ज्ञान में आता हुआ सत्ता का भागी बनता है। अतः सभी पदार्थ उपचारसत्ता से अवियुक्त रहकर ही शब्द व्यवहार तथा प्रतीति में आते हैं।

सम्प्रतिसत्ता कालव्यवहारातीत महाजाति तथा ब्रह्म है। वही मुख्य सत्ता है जो तीनों कालों के ज्ञानों की वर्तमानता में प्रतीत होती है। उपचारसत्ता उसका विवर्त है, जिससे विविध पदार्थ (भाव या अभाव) बुद्धिसत्ख्याति में आकर व्यवहार के भागी बनते हैं।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

स्फोटवाद

प्रो. राममूर्ति त्रिपाठी, उज्जैन

सामान्यतः व्यवहार में यह देखा जाता है कि नियतव्यक्ति को नियत समय पर नियत शब्द से नियत अर्थ की प्राप्ति अथवा बोध होता है। यह नियम क्यों हैं ? इस नियम का आधार क्या है ? क्या है वह जिससे यह नियम बनता है ? विचार करने पर प्रतीत होता है कि यह तत्व अर्थों से व्यवहार सिद्ध सम्बन्ध है जिसके कारण नियत शब्द ही नियत अर्थ नियत समय पर नियत व्यक्ति को प्रदान करता है। यह सम्बन्ध ही, अर्थ का शब्द से नियत सम्बन्ध ही, शब्द की शक्ति अथवा वृत्ति है– जिसके ज्ञात होने पर वह अपना कार्य करती है। शक्ति अज्ञात रहकर भी अपना कार्य करती है, जैसे अग्नि की दाहिका शक्ति अज्ञात रहकर भी अपना कार्य करती है– परन्तु शब्द और अर्थ के बीच जो सम्बन्ध रूप शक्ति अथवा वृत्ति है– वह ज्ञात होकर ही अपना काम करती है। यह सम्बन्धात्मा शक्तियाँ तो शास्त्रचिन्तकों के बीच अनेक प्रकार की कही गयी है– अभिधा, लक्षणा, व्यञ्जना आदि, किन्तु सर्ववादिसम्मत वृत्ति अथवा शक्ति अभिधा ही है– अतः इस सन्दर्भ में मूलतः उसी को केन्द्र में रखकर विचार किया जा रहा है। इस अभिधात्मक वृत्ति से जो अर्थ स्फुटित होता है वह शब्द कौन सा है ? क्या वह जो वक्ता के वाग्यन्त्र से समुच्चरित होता है और श्रोता के श्रोत्रयन्त्र से ग्रहीत उच्चरितप्रध्वंसी अनित्य शब्द अथवा कोई और ही है, जो ऐसा नहीं है– अर्थात् नित्य शब्द ? वैयाकरण मानते हैं कि पदार्थ बोधक वृत्ति का आश्रय श्रूयमाण शब्द नहीं है– अपितु नित्य शब्द है। ऐसा क्यों ? इसी पर आगे विचार किया जायेगा।

शब्द की नित्यता और अनित्यता के सम्बन्ध में शास्त्रकारों में मतभेद है और उस मतभेद का कारण सप्रयोजन है और प्रयोजन है– मानव जीवन की साक्षात् अथवा परम्परया सर्वोच्च उपलब्धि। उपलब्धव्य एक ही है– अधिकार–भेदवश मार्ग अवश्य भिन्न हैं और भिन्न–भिन्न मार्गों के प्रति साधक की अपनी आस्था को दृढ़ करने के लिए चिन्तन में मतभेद होता है। नैयायिक, बौद्ध, जैन और वैशेषिक शब्द को अनित्य मानते हैं। नैयायिक और वैशेषिक शब्द की आकाङ्क्षा का उत्पाद विनाशशील गुण मानते हैं, जैन भाषावर्णना के अन्तर्गत उसे पौद्गालिक स्वीकार करते हैं। बौद्ध चाहे उसे विज्ञानरूप माने अथवा असत् स्वभाव–क्षणिक हर हालत में कहेंगे। आस्तिकों में सांख्य और पातञ्जल के साथ वेदान्ती आहंकारिक तन्त्रमात्र से ही शब्द को अभिव्यक्त मानते हैं। इस प्रकार चाहे न्याय वैशेषिक की भाँति शब्द को उत्पन्न मानने वाले हों अथवा जैनों की भाँति पौद्गालिक और साङ्ख्य–पातञ्जल आदि की भाँति अभिव्यक्त–मीमांसक और वेदाङ्ग प्रमुख व्याकरण– उन सबसे अलग हटकर शब्द को नित्य

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मानते हैं। इस मान्यता में मीमांसक और वैयाकरण सर्वथा पृथक् हैं। शब्द की नित्यता में एकमत होकर भी दोनों के बीच इस बात को लेकर मतभेद हैं कि नित्य शब्द आनुपूर्वीसहित वर्णसमुदायात्मक है– अर्थात् केवल वर्ण ही नित्य और विभु है अथवा पद और वाक्य भी आनुपूर्वीसहित वर्ण समुदाय से भिन्न रूप में नित्य। मीमांसक केवल **'वर्ण एव शब्दः' इति भगवान् उपवर्षः**– अर्थात् उपवर्ष के अनुसार केवल वर्ण को ही नित्य मानते हैं और आनुपूर्वी को व्यञ्जक ध्वनि से आरोपित औपाधिक। वैयाकरणों का पक्ष है कि वे मीमांसकों की भाँति वृत्ति का आश्रय वर्ण या वर्णसमुदाय को (तदात्मक पद वाक्य) नहीं मानते हैं, अपितु वर्ण, पद और वाक्य–सभी को वाचक मानते हैं। तत्त्वतः तो वे वाक्य की अपेक्षा वाक्यजाति के ही वाचक अर्थात् वृत्त्याश्रय और अखण्ड महासत्ता जाति (चरमतत्त्व) को ही वाक्य मानते हैं– पर अविधिक व्यवहार में वर्ण, पद, वाक्य को अखण्ड और विखण्ड रूप में भी व्यक्तिशः वृत्ति का आश्रय स्वीकार करते हैं। यही वर्ण, पद, वाक्य रूप नित्य शब्द की स्फोट संज्ञा से अभिहित किया जाता है। उसी से वृत्ति द्वारा अर्थ स्फुटित होता है, न कि वक्ता द्वारा उच्चार्यमाण और श्रोता द्वारा गृह्यमाण। कारण यह है कि इनकी अनुभव से विसंवादिता है। विसंवाद यह है कि अनुभव कहता है कि अर्थ प्रत्यापक वर्ण (प्रकृति–प्रत्यय) पद तथा वाक्य युगपत् अखण्डबुद्धि से निर्ग्राह्य हैं– जो उच्चरित प्रध्वंशी ध्वनियों में सम्भव नहीं है। अभिप्राय यह है कि वैयाकरण नित्यशब्द को स्फोट कहते हैं और मानते हैं कि बौद्ध स्तर पर उसका मानस–साक्षात्कार होता है।

इस अर्थ में वे स्फोट शब्द को योगरूढ़ मानकर करण और कर्म परक व्युत्पत्ति बताते हैं–

(1) स्फुटति अर्थोऽनेनेति स्फोटः

(2) स्फुट्यते व्यज्यते ध्वनिभिर्वर्णैर्वाऽसौ स्फोटः

अर्थात् जिससे जिस शब्द से अर्थ स्फुटित होता हो, उसे स्फोट कहते हैं अथवा जो श्रूयमाण ध्वनि या वर्णों से व्यङ्ग्य होता हो उस शब्द को स्फोट कहा जाता है– यह शब्द उच्चरित प्रध्वंशी नहीं, अपितु 'नित्य' है।

इस संदर्भ में चौथा बिन्दु यह आता है कि वैयाकरणों की इस परिकल्पना का कुछ आधार और इतिहास भी है अथवा यह निराधार स्वकल्पित है? व्याकरण जिस भेद का अंग अथवा मुख कहा जाता है उसका भी साक्ष्य है और साक्ष्य भी हो तो इतिहास में उसे किसी और ने भी रेखांकित किया है या नहीं। निष्कर्ष यह कि इसकी कोई ऐतिहासिक परम्परा है भी अथवा नहीं? मनीषियों ने इस सन्दर्भ में दो प्रश्न उठाये हैं– पहला यह है कि शब्द कितना पुराना है और इसका सर्वप्रथम संकेत कहाँ मिलता है? दूसरा यह कि शब्दतः न भी मिलता हो तो इस आशय के संकेत कहाँ से और कहाँ–कहाँ मिलते हैं–

(क) जहाँ तक **'स्फोट'** शब्द या संज्ञा की प्रयुक्ति का प्रश्न है इसका सर्वप्रथम प्रयोग महाभाष्य में मिलता है–

ध्वनिः स्फोटश्च शब्दानां ध्वनिस्तु खलु लक्ष्यते।
अल्पो महाँश्च केषांचिदुभये तत्स्वभावतः।।[1]

1. वार्तिक 5 महाभाष्य–पा. सू., 1.1.70

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(ख) यहाँ प्रसंगतः यह भी स्थिर कर लेना चाहिये कि स्फोट शब्द का प्रयोग किन–किन रूपों में प्राप्त होता है और वह यहाँ किस अर्थ में विवेच्य है। प्रायः उसके तीन रूप विभक्त है–

(1) जब स्फोट शब्द ब्रह्म के रूप में लिया जाता है तब उसे उस मूल सत्ता के रूप में समझना चाहिए, जिससे जगत् का विवर्त होता है– जगत् (शब्दजगत् और अर्थजगत्) स्फुटित होता है। इस अर्थ में वह वैखरी वाक् का अनन्यथासिद्ध कारण नहीं है, जिसकी अव्यवहित क्रिया उच्चारण में उपयोगी होती है।

(2) उपहित चैतन्य अथवा द्रष्टा तत्त्व को भी **'स्फोट'** कहा जाता है। यह शब्द और अर्थ का असम्भिन्न ज्ञान है। यह व्यावहारिक जीव का नाम है। इसे वक्ता श्रोता के रूप में लिया जाता है। इस अर्थ में यहाँ **'स्फोट'** की विवेचना नहीं की जा रही है, इसका कारण यह है कि यहाँ शब्द, अर्थ और सम्बन्ध– सभी तिरोहित रहते हैं।

(3) बुद्धिवृत्ति से उपहित व्यष्टि चैतन्य का वह भाग स्फोट है जो नाद से व्यंग्य होता है। यही स्फोट शब्द है जो चैतन्य रूप स्फटिक शिला होते हुए भी वर्ण, पद, वाक्य से उपरक्त होकर अर्थबोध कराता है। यहाँ बुद्धिघात वश शब्दबिम्ब और अर्थविम्ब पृथक्–पृथक् बिम्बित होते हैं, जिससे अद्वैत दर्पण में शब्दजनित अर्थबोध आकार लेता है। प्रस्तुत सन्दर्भ में यही स्फोट विवेच्य है।

इस अर्थ में **महाभाष्य** में सर्वप्रथम **'स्फोट'** शब्द का प्रयोग है। **महाभाष्य** में यह प्रश्न उठाया गया है कि **गौरित्यत्र कः शब्दः ?...... येन ह्युच्चारितेन लाङ्गूलसास्नाखुरविषाणादिमदर्थः प्रतीयते**[2] ? उत्तर में उच्चरित प्रध्वंसी ध्वनियों (को भी व्यवहार में शब्द कहा जाता है पर यहाँ) से भिन्न नित्य शब्द के अर्थ में स्फोट शब्द का प्रयोग है। **काशिका, पदमञ्जरी** और **नागेश भट्ट** के तर्क के साक्ष्य पर इसे और पीछे ले जाया जाता है। आज से 2600 वर्ष पूर्व **'पाणिनि'** के **'अवङ् स्फोटायनस्य'** सूत्र का साक्ष्य देते हुए कहा जाता है कि इस वाद के आदि प्रवर्तक मुनि **स्फोटायन** हैं, जिनका अयन अथवा पारायण स्फोट ही है। **पाणिनि** के सूत्रों से भी नित्यशब्दात्मा स्फोट की सत्ता ध्वनित होती है– यद्यपि उन्होंने पृथक् से इस संज्ञा का प्रयोग नहीं किया है। उनके अनेक सूत्रों की संगति शब्द के नित्यतावाद में ही लगती है। **'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धः'** में **'सिद्धे'** का अर्थ नित्य ही है। **'इको यणचि'** तथा **'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य'**– सूत्रों में निर्दिष्ट वर्णों का पौर्वापर्य उच्चरित प्रध्वंशी ध्वनि में किस प्रकार सम्भव है? इनके बाद संग्रहकार **व्याडि** का श्लोक भी इसी पक्ष की पुष्टि करता है–

शब्दार्थयोरसम्भेदे व्यवहारे पृथक् क्रिया।
यतः शब्दार्थयोस्तत्वमेकं तत् समवस्थितम्।।

निश्चय ही यह तादात्म्यापन्न शब्द **वैखरी** नहीं है। **व्याडि** और **पाणिनि** से भी पूर्व **यास्क** ने ऋचाओं की व्याख्या करते हुए इस तत्त्व की ओर संकेत किया था। **ऋग्वेद** की एक ऋचा है–

---

2. महाभाष्य, 1.1.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ऋचोऽक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः[3]

इसके सम्बन्ध में यास्क का कथन है कि **ऋचा** का अक्षर परमव्योम है, जिसमें सभी देवात्म शक्तियाँ स्थित हैं। यह अक्षर अक्षय है अथवा वाणी का अक्ष है। **यास्क** ने इसे ओंकारात्मा कहकर सृष्टिमूल निरूपित किया है। **माण्डूक्य उपनिषद्** में **ओंकार** अथवा प्रणवात्मा अक्षर को सृष्टि को उक्त कहा ही गया है। **दुर्गादत्त** ने उसे और स्फुट करते हुए कहा है कि **यास्क** जब शब्द को व्याप्तिमान् कहते हैं तब वह मानते हैं कि ह्रदयाकाश में शब्दबुद्धि और अर्थबुद्धि स्थित रहती है। इसी बुद्धि से मनुष्य प्रयत्न करता है, प्रयत्न से आघात होता है और आघात से शब्द अथवा वर्ण उच्चरित होता है। इससे निरूक्तकार का यह आशय स्पष्ट होता है कि वह शब्द को बुद्धि में व्याप्त मानता है। यही उच्चारण से पूर्व वक्ता में और श्रवण के बाद श्रोता में आकार ग्रहण करता है। यही बौद्ध शब्दाकार ही **स्फोट** का आधार है। **पाणिनि** अथवा **पतञ्जलि** से पूर्व **'स्फोट'** का जहाँ यह इतिहास है, वहीं तदनन्तर एक ओर जहाँ पौराणिक साहित्य **महाभारत** और **श्रीमद्भागवत** में भी चर्चा है वहीं दूसरी ओर **महाभाष्य** के टीकाकारों—**कैयट** और **नागेश**— के साथ उसकी दार्शनिक परिणति देने वाले **भर्तृहरि** (के **वाक्यपदीय**) तथा उसके टीकाकार **वृषभदेव, पुष्पराज** और **हेलाराज** ने भी इसका उपहण किया है।

महाभारत में कहा गया है कि बुद्धि के सात गुण हैं–

शुश्रूषा श्रवणं चैव ग्रहणं धारणं तथा।
ऊहापोहोऽर्थविज्ञानं तत्त्वज्ञानञ्च धनीगुणाः।।

इन सात सोपानों में शब्द की सत्ता बुद्धिबिम्ब से भिन्न नहीं है। स्पष्ट ही यहाँ स्फोटपरक बौद्ध अर्थ की प्रक्रिया अपनायी गयी है।

श्रीमद्भागवत में कहा गया है–

शृणोति य इमं स्फोटं सूक्ष्मे श्रोत्रे च शून्यदृक्।
येन वाग्व्यज्यते यस्य व्यक्तिराकाश आत्मनः।।

इस सारी चर्चा को पूर्णता दी **भर्तृहरि** (5वीं) ने अपने **'वाक्यपदीय'** में। उनके गुरू ये **वक्षुरात**, जिनको श्रेय देतें हुए उन्होंने कहा है– **'प्रगीतो गुरूणास्माकमयमागमसंग्रहः**–

चत्वारि वाक् परिमिता पदानि
तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः
गुहा त्रीणि निहता नेङ्गयन्ति
तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।[5]
चत्वारि श्रृंगा त्रयोऽस्य पादा
द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य।
त्रिधा बद्धो बृषभो रोरवीति
महो देवो मर्त्यां आविवेश।।[6]

---

3. *ऋग्वेद,* 1.164.39
4. *महाभारत,* III.7.1 (cf *Pada Index*)
5. *ऋग्वेद,* 1.164.45
6. *वही,* 14.58.3

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इस प्रकार स्फोटवाद परक इस व्याकरण परिचर्चा को खण्डन का विषय बनाया एक ओर नैगमिक धारा के **कुमारिल**, **आचार्य शङ्कर** तथा आगमिक **सोमानन्द** ने— क्रमशः **तन्त्रवार्तिक**, **शाङ्करभाष्य—शारीरक** तथा **शिवदृष्टि** में। तदनन्तर नैयायिकों में भी **जयन्तभट्ट** आदि से प्रवाद की धारा चल पड़ी। सातवीं से दसवीं शताब्दी के बीच इस समस्त परिचर्चा को दृष्टिगत करा **वाचस्पति** ने **'भामती'** में मध्यस्थता करते हुए **कुमारिल** का पक्ष लिया। तेरहवीं—चौदहवीं शताब्दी में सायण ने **सर्वदर्शनसंग्रह** में पाणिनीयदर्शन का तटस्थ उपस्थापन किया था। पन्द्रहवीं—सोलहवीं शताब्दी में नव्यवैयाकरण **भट्टोजी दीक्षित** ने **शब्दकौस्तुभ** तथा **वैयाकरणभूषणसार** की कारिका में समर्थन दिया और उनके भ्रातृज **कौण्डभट्ट** ने उसका पल्लवन किया। सत्रहवीं— अट्ठारहवीं शताब्दी में आगम और तन्त्र से प्रमाणित **नागेशभट्ट** ने **'लघुमञ्जूषा'** तथा **'स्फोटवाद'** में अपना पक्ष रखा। ऐसा प्रतीत होता है कि नव्यवैयाकरणों ने मीमांसकों के बीच **मण्डनमिश्र** की धारा पर ध्यान नहीं दिया जो मतानुयायी ऋषि पुत्र परमेश्वर द्वारा उपबृंहित हुई थी। इन्होंने वाचस्पति के **तत्त्वबिन्दु** पर **तत्त्वविभावना** और **स्फोटसिद्धि** पर **गोपालिका** टीका लिखी थी।

इस ऐतिहासिक चर्चा से यह स्पष्ट है कि **ऋग्वेद** से लेकर **नागेश** तक **स्फोट** के प्रमुख बिन्दुओं को लेकर **शब्दब्रह्मवाद** का **ब्रह्मसूत्र** में उपस्थापित **परब्रह्मवाद** के समानान्तर चर्चा चलती रही। **मैत्रायणी उपनिषद्** ने इसका समन्वय भी कर दिया था।

शब्द ब्रह्ममणि निष्णातः परं ब्रह्मधिगच्छति।

सम्प्रति स्फोटात्मक शब्द, जिससे अर्थ-प्रतीति होती है उसकी ग्रहण प्रक्रिया क्या है, उसका मानस प्रत्यक्ष किस प्रकार होता है— यह द्रष्टव्य है। इतना तो निश्चित है कि वह श्रावणप्रत्यक्ष का विषय नहीं है। श्रावणप्रत्यक्ष का विषय शब्द का जो रूप है उसे **वैखरी** वाक् कहा गया है। **वैखरी** वाक् की सार्थकता स्फोटावाद शब्द के प्रकाशन में है, उसमें स्वयम् अर्थनिरूपित वृत्ति की स्थिति नहीं है। इसका कारण यह है कि श्रावणप्रत्यक्ष गोचर शब्द में अनुभवसिद्ध तीन बातें नहीं मिलती है। अनुभव करता है— पहला यह है कि मैंने एक वर्ण, एक पद या एक वाक्य का प्रत्यक्ष किया; दूसरा यह कि उच्चारणभेद से भिन्न—भिन्न रूपों में प्रतीत न होकर वहीं पर प्रत्यक्षगोचर हो रहा है— यह प्रत्यभिज्ञा है। तीसरा यह है कि जिस वर्ण, पद या वाक्य का प्रत्यक्ष और प्रत्यभिज्ञा होती है— वह इदन्तया पुरावर्ती रूप में निर्दिष्ट होता है। इस प्रकार के अनुभव की संगति न तो न्यायसम्मत प्रक्रिया में सम्भव है और न ही मीमांसासम्मत प्रक्रिया में। कारण यह है कि न्यायसम्मत प्रक्रिया में पूर्व—पूर्व वर्णानुभवजन्य संस्कारसहकृत चरमवर्ण के प्रत्यक्ष से यदि समूहालम्बनात्मक एक ज्ञान मान लिया जाये जिसमें स्मृति और प्रत्यक्ष दोनों सम्मिलित है तों इसमें कई आपत्तियाँ उठ खड़ी होंगी। पहली तो यह कि यह प्रक्रिया अपनी समग्रता में प्रत्यक्ष नहीं है— दूसरे उच्चारणभेद से भिन्न एक ही पद की एकत्वावगाहिनी प्रत्यभिज्ञा नहीं बनेगी। तीसरे यह कि स्मर्यमाण अंश में सरो—रसः जैसा विपर्यय भी सम्भव है। मीमांसा में भी वर्ण नित्य है— किन्तु व्यवहार दशा की आनुपूर्वी अनित्य है। अतः जो आपत्तियाँ आनुपूर्वी की अनित्यता में न्याय में है वही यहाँ भी हैं। इसलिए आनुपूर्वी विशिष्ट वर्ण जिसमें प्रत्यय का समावेश है, पद तथा वाक्य को नित्य कहना पड़ेगा और इंसी रूप में उसका ग्रहण भी करना पड़ेगा।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अब इस ग्रहण की प्रक्रिया पर विचार करना आवश्यक है। इस विषय में **वाक्यपदीय** की एक कारिका है।

स्फोटरूपाविभागेन ध्वनेर्ग्रहगमिष्यते।
कैश्चिदध्वनिरसंवेद्यः स्वतन्त्रोऽन्यैः प्रकाशकः।।[7]

इसमें स्फोटात्मा अर्थ प्रकाशक शब्द के मानस साक्षात्कार की विभिन्न प्रक्रियाओं का उपक्षेप है। यहाँ कुल चार पक्ष हैं। एक पक्ष कहता है कि यद्यपि ध्वनि प्रकाशक है और स्फोट प्रकाश्य–तथापि जिस प्रकार दीप का प्रकाश और उसके प्रकाश्य पदार्थ का अविभागेन ग्रहण होता है उसी प्रकार व्यञ्जक ध्वनि और व्यंग्य स्फोट दोनों का साथ ही ग्रहण होता है। दूसरा पक्ष कहता है कि प्रकाश्क और प्रकाश्य में पौर्वापर्य है, किन्तु प्रकाश्य स्फोट से प्रकाशक ध्वनि की सत्ता अनुमेय है, श्रावणप्रत्यक्ष गोचर नहीं है। तीसरा पक्ष कहता है कि ध्वनि का श्रावण प्रत्यक्ष होता है और **स्फोट** का मानस प्रत्यक्ष होता है ओर पौर्वापर्य भी दोनों में है। चौथा पक्ष चतुर्थ चरण की ही अन्यथा व्याख्या करते हुए कहता है कि ध्वनि और स्फोट अविभागशः नहीं प्रकाशित होते हैं, किन्तु स्वतंत्र या विभक्त रूप से ध्वनि स्फोट का प्रकाशक है– परन्तु ध्वनि श्रावण प्रत्यक्ष का विषय है और स्फोट अनुमेय है। इन चार व्याख्याओं में से प्रामाणिक व्याख्या **नागेशभट्ट** की दृष्टि में तीसरी ही है। वेदान्त मत में माना जाता है कि अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य जीव है। यही मध्यमा वाक् का त्रिदंश है, यही स्फोट है, इसी पर श्रावण प्रत्यक्षगोचरीभूत ध्वनि का प्रतिबिम्ब पड़ता है, जिससे वह तद्रूपरूषित हो जाता है और मनसा अखण्ड एकत्वबुद्धि से गृहीत होता है। अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य का इसी रूप में ध्वनिरूपरूपित रूप में ग्रहण ही स्फोट कहा जाता है। वही व्यक्त होकर शब्दाकार में, व्यक्त होकर अर्थाकार में रूपान्तरित होता है और अर्थ को स्फुट करता है। इस दृष्टि से स्फोट शब्दाकार त्रिदंश है। यह **परा** का विवर्त है और **पश्यन्ती** का परिणाम। **पाणिनि** ने **'चित्तवृत्तिनित्यम्'**[8] सूत्र द्वारा यह कहना चाहा है कि चित्तवान् जीव चित्त के द्वारा ही स्फोट जैसे नित्य शब्द का ग्रहण करता है। यह व्यक्त करना अभीष्ट न होता तो 'जीव' इतना ही कहना पर्याप्त होता। **नागेशभट्ट** ने भी **'चत्वारि श्रृगा–'** की व्याख्या में कहा है **'तदग्रहणन्तु मनसा'** अर्थात् ध्वनि का श्रावण प्रत्यक्ष होता है और तद्रूपरूपित चैतन्य का बुद्धिवृत्यवच्छिन्न चैतन्य का मानस प्रत्यक्ष होता है।

नागेश का मत ग्रहण प्रक्रिया पर उत्तम प्रकाश डालता है। इस मत में माना गया है कि पूर्व–पूर्व वर्णानुभव–जन्य संस्कार सहकृत चरमवर्ण का प्रत्यक्ष स्फोटात्मा शब्द का व्यञ्जक होता है। प्रश्न किया जा सकता है कि इस मत में भी व्यञ्जक ध्वनि में स्मर्यमाण और प्रत्यक्ष दोनों की सम्मिलित व्यञ्जकता है फिर अनुभव और स्मरण में विपर्यय की सम्भावना उत्पत्तिवादियों और अभिव्यक्तिवादियों की भाँति यहाँ भी है। इसका उत्तर यह दिया जाता है कि ध्वन्यात्मक शब्द अथवा पद का घटक प्रत्येक वर्ण उत्तरोत्तर स्फोटात्मक शब्द का शनैः शनैः स्फुट स्फुटतर तथा स्फुटतम रूप से प्रकाशक है। मान लीजिए वक्ता ने **'कमल'** शब्द का उच्चारण किया। इन उच्चरित प्रध्वंशी **'क' 'म' 'ज'** में से प्रत्येक श्रूयमाण काल में ही **स्फोट** का प्रकाशक हो जाता है– शनैः शनैः **स्फोट** पर तीव्र तीव्रतर तीव्रतम प्रकाश डालकर उसे मानसग्राह्य बना दिया

7. वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड, 81

8 अष्टाध्यायी, 5.1.89

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जाता है। 'क' कहने से वह स्फोटात्मक शब्द स्फुट 'म' से स्फुटतर और 'ल' से स्फुटतमरूप में ग्राह्य हो जाता है। कमल का उच्चरित ककारांश श्रोताओं से 'क' से अनारब्ध पदों की व्यावृत्ति कर देता है। 'कम' श्रुतिगोचर होने पर तद्घाटैततर की व्यावृत्ति कर देता है और अन्ततः पूरे 'कमल' का श्रवण प्रत्यक्ष होने पर सम्पूर्ण स्फोटात्मक शब्द का एक अखण्ड पद रूप में साक्षात्कार मानस साक्षात्कार हो जाता है। इस प्रकार नैयायिक और मीमांसकों के पक्षों में जो आपत्तियाँ अथवा न्यूनता आती है उनकी निवृत्ति हो जाती है।'

अन्यत्र शिक्षा ग्रन्थों में भी कहा गया है–

आत्मा बुद्ध्या समेत्यार्थान् मनो युङ्क्ते विवक्षया।
मनःकायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारूतम्।।
सोदीर्णो मूर्ध्न्यभिहतो वक्त्रामापद्यमारूतम्।
वर्णान् जनयते तेषां विभागः पञ्चधा स्मृतः।।

अर्थात् आत्मा अन्तःकरण संस्काररूप से स्वगत अर्थों को एक बुद्धि विषय बनाकर उसकी विवक्षा से मन से योग कराता है। अर्थबोध कराने की इच्छा से मन कायाग्नि को आहत करता है। वह कायाग्नि वायु को प्रेरित करती है और वही प्रेरित वायु ऊपर की ओर जाती है। ऊपर जाकर मूर्धा से टकराकर नीचे की ओर जाती है। और वाग्यन्त्र में जाकर स्थान–प्रयत्नवश भिन्न–भिन्न वैखरी वर्णों के आकार में व्यक्त होती है।

अन्यत्र भी कहा गया है कि यह स्फोटात्मक शब्द है क्या? वाक् चार प्रकार की है– **परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी**। मूलाधारस्थित पवन से संस्कृत होकर मूलाधार में रहने वाली शब्दब्रह्मरूपा स्पन्दशून्या बिन्दुरूपिणी परा वाक् है। वही वायु नाभिपर्यन्त आकर जिस मनोगोचरीभूत तथा प्रतिसंहृतक्रमा स्पन्दात्मिका वाक् को व्यक्त करती है वह **पश्यन्ती** है। इनमें से पहली निर्विकल्पक समाधि का और दूसरी योगियों के सविकल्पक समाधि का विषय बनती है। वही वायु हृदयपर्यन्त आकर जिस वाग्रूप को व्यक्त करती है वह मध्यमा कही जाती है। यही तत्तदर्थवाचक **स्फोट** रूप है जो श्रोत का विषय नहीं है, परश्रवणगोचर नहीं है। इसका ज्ञान उपांशु और परमोपांशु जप में होता है। चिन्तन में यही वाक् है। यह अन्तःसञ्जल्प रूप है। वही वायु आस्यपर्यन्त आकर मूर्धा से टकराती है और तत्तत् स्थानों में व्यक्त होकर जब परश्रवणगोचर होती है तब वैखरी कही जाती है। इसीलिए कहा गया है कि–

परा वाक् मूलचक्रस्था पश्यन्ती नाभिसंस्थिता।
हृदिस्था मध्यमा ज्ञेया वैखरी कण्ठदेशगा।
वैखर्या हि कृतो नादः परश्रवणोचरः।
मध्यमया कृतो नादः स्फोटव्यञ्जक उच्यते।।

मध्यमानाद व्यङ्ग्य शब्द स्फोटात्मा ब्रह्मरूप और नित्य है। इसी लिए **भर्तृहरि** ने कहा है–

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
विवर्ततेऽर्थमानेन प्रक्रिया जगतो यतः।।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वह स्फोट यद्यपि एक और अखण्ड है तथापि व्यञ्जक वर्ण, पद और वाक्य से रूषित होकर भिन्न–भिन्न रूप में व्यञ्जित होता है। ठीक उसी प्रकार जैसे जपाकुसुम आदि रंगबिरंगे पुष्पों से उपरञ्जित स्फटिक मणि भिन्न–भिन्न रूपों में परिगृहीत होता रहता है।

वैयाकरणों ने शब्द दो प्रकार के माने हैं– नित्यशब्द और अनित्यशब्द। अनित्यशब्द **वैखरी है**, जो परश्रवणगोचर और उच्चरित प्रध्वंसी है। यही बुद्धि में प्राप्त नित्य शब्द स्फोटात्मक शब्द का व्यञ्जक है। व्यञ्जक ध्वनि से प्रकाश्य हृदयदशावच्छेदेन प्रकाश्य स्फोटात्मक शब्द, वर्ण, पद तथा वाक्य रूप है। वर्ण से तात्पर्य यहाँ पद के अवयव प्रकृति तथा प्रत्यय से है। प्रश्न यह है कि वाचकता अथवा पदार्थनिरूपित वृत्ति की आश्रयता किसमें है। इस विषय में वैयाकरण परमार्थतः वाक्य जातिस्फोट को अखण्ड वाचक और महासत्ता रूप चैतन्य जाति को उसका वाचक मानते हैं, परन्तु अनुभवानुरोध से व्यवहार के स्तर पर कुछ लोग व्यक्तिशः वर्ण, पद तथा वाक्य को अखण्ड अथवा सखण्ड रूप में वाचक मानते हैं और कुछ का कहना है कि एक शब्दतावच्छेदक रूपजाति सभी शब्दों का अनुगमक होती है। उसी प्रकार शब्दतावच्छेदक रूप जाति भी व्यष्टिशः वर्ण, पद तथा वाक्य का अनुगमक है। एक वर्णत्व को वाचक या वर्णत्वव्याप्य जातियों को वाचक मान लें तो वह जिन वर्णव्याप्य में अनुगत होगी सभी का बोध करा सकेगी।

व्यक्तिपक्ष—वर्णव्यक्ति स्फोटवादी कहते हैं कि प्रयोग में उपलब्ध सभी वर्ण अपनी विशिष्ट आनुपूर्वी में सन्निविष्ट होकर अर्थ का बोध कराते हैं। कितने वर्ण किस क्रम में सम्मिलित होकर वाचक बनते हैं यह व्यवहार अथवा प्रयोग बनायेगा। जो आचार्य प्रकृति और प्रत्यय का ठीक–ठीक विभाजन कर लेते हैं वे प्रत्येक को वाचक मानते हैं, पर जब हम यह मानते हैं कि प्रातिपदिक और प्रत्यय अथवा धातु और प्रत्यय का विभाजन करने में असमर्थ हैं तब समस्त पद को ही वाचक माना जाना चाहिए। उनका पक्ष है कि प्रातिपदिक और प्रत्यय स्वतन्त्र निरर्थक हैं– वे मिलकर ही पद रूप में वाचक हैं। जहाँ प्रकृति और प्रत्यय विकारग्रस्त होकर ऐसे रूप में आ गये हों कि उनमें प्रकृति–प्रत्यय का पृथक्करण कठिन हो यहाँ क्या पृथक्करण हो? उदाहरण के लिए **रामम्** है **राम् + अम्** अथवा **राम + म्**। विनिगमनाभावात् कुछ कहना कठिन है। एकादेश पूर्वान्तगत् भी होता है और पदादिगत भी। अतः वर्णव्यक्ति को वाचक न मानकर पद को ही वाचक माना जाना चाहिए।

इस प्रकार **'दधीदम्'**, **'हरेऽव'** **'रामागच्छ'** इत्यादि में भी यही प्रश्न उठता है कि यहाँ पृथक्करण कैसे करें– क्या **दधी + दम** करें अथवा **दध् + ईदम्** करें। किसी भी रूप में वाचकता नहीं बनेगी– अतः वाक्य व्यक्ति को ही वाचक मानना चाहिए। फिर जहाँ निर्विवाद पृथक्करण सम्भव हो (कार् + अक) वहाँ सखण्ड व्यष्टियों की और जहाँ सम्भव न हो अथवा एकरूपता की दृष्टि से सभी अखण्ड रूप को ही वाचक माना जाना चाहिये।

निष्कर्ष– (1)पद और वाक्य वर्णातिरिक्त स्वतन्त्र अविभाज्य इकाई हैं– वे आनुपूर्वी विशिष्ट वर्णसमुदाय नहीं है।

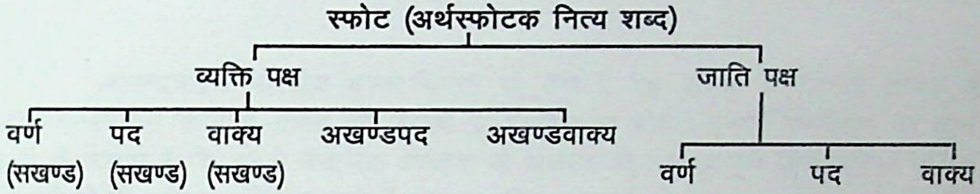
(2) वर्ण व्यञ्जक है, पद और वाक्य के व्यङ्ग्य पद और वाक्य भावात्मक पदार्थान्तर है।

(3) पद अथवा वाक्य की एकता की प्रतीति प्रामाणिक है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(4) वर्ण, पद, वाक्य रूप व्यङ्ग्य स्फोट व्यक्तिगत इकाइयों के रूप में अनन्त है।

जातिपक्ष– उच्चारण भेद और वक्तृभेद से 'घट' जैसा स्फोटात्मक शब्द अनन्त है। शक्ति किसमें मानी जाये ? अतः माना जाता है कि शब्दतावच्छेदक घटत्व की भाँति शब्दतावच्छेदक घटत्व जाति में यदि शक्ति मान ली जाये तो तदनुगत सभी 'घट' व्यक्तियों की वाचकता सिद्ध हो जायेगी। यही बात वाक्य पक्ष में भी है। इस प्रकार स्फोट के (वाचक दृष्टि से) कुल सात भेद हुए–



CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

स्फोट और ध्वनि सिद्धान्त

आनन्दवर्द्धन भारतीय काव्य-चिन्तन के क्षेत्र में वह प्रतिमा हैं जिनके अभाव में साहित्य–चिन्तन साहित्य–दर्शन की उपाधि से विभूषित न होता। इनकी गम्भीरता का ज्ञान इसी से चलता है कि इनके वैचारिक आकाश के आलोक में अभिनवगुप्त जैसे प्रतिभा वैविध्य के धनी के भी **'लोचन'** चौंधिया जाते हैं और तब **'दिव्याञ्जना'** की आवश्यकता का अनुभव होने लगता है। तब भी कुछ न कुछ शेष रह ही जाता है– जिसे अद्यावधि शास्त्रचिन्तक अनावृत करते जा रहे हैं। **आनन्दवर्द्धन** ने वैयाकरणों का स्मरण बड़ी आदर बुद्धि से किया है और अनेकत्र किया है। उन्होंने कहा है– **'प्रथमे विद्वांसो हि वैयाकरणाः–व्याकरणमूलत्वात् सर्वविद्यानाम्'**। इसी प्रकार उन्होंने वैयाकरणों को कहीं **'बुधैः'** और कहीं **'सूरिभिः'** जैसे महनीय शब्दों से स्मरण किया है। इन सबसे वैयाकरणों में आनन्दवर्द्धन की अगाध आस्था व्यक्त होती है। उन्हें अपने द्वारा स्थापित ध्वनि सिद्धान्त की प्रेरणा वैयाकरणों से ही मिली थी। **'ध्वनि'** संज्ञा व्याकरण शास्त्र से ही मिली है। ये वैयाकरण ही हैं जिन्होंने **'शब्द'** शब्द का प्रयोग दो अर्थों में किया है– उच्चरित–प्रध्वंसी ध्वनि और उससे प्रकाश्य स्फोट। पहला अनित्य है और दूसरा नित्य। पर यह नित्यता **'त्रिकालावाधित'** रूप वाली (नित्यता) नहीं है, अपितु **'यावत्स्टष्टि कालस्थायित्व'** रूप नित्यता है। निष्कर्ष यह है कि **'ध्वनि'** संज्ञा उधार तो व्याकरण शास्त्र से ही ली गयी है– किन्तु यहाँ उसकी प्रतिष्ठा किसी और रूप में है। व्याकरण शास्त्र की **'ध्वनि' स्फोट** रूप व्यंग्य का व्यञ्जक है– प्रकृत में भी वह व्यञ्जक रूप में ही गृहीत हुआ है, किन्तु यहाँ उसका व्यंग्य अर्थ प्रसिद्धार्थातिरिक्त अर्थ है– चारुता। वह अतिरिक्त अर्थ का प्रकाशक होने के कारण व्यञ्जक शब्द की ध्वनि संज्ञा व्यञ्जकत्व साम्यवश दी गयी है। **काव्यप्रकाश-कार मम्मट** ने कहा है– **व्यञ्जकत्वसाम्याद् ध्वनिरित्युक्तम्।**

आनन्दवर्द्धन की मूल कारिका में काव्यविशेष के अर्थ में **'ध्वनि'** संज्ञा का प्रयोग **'ध्वन्यत अस्मिन् इति ध्वनिः'** व्युत्पत्ति से किया गया है। **'ध्वनि'** शब्द का प्रयोग व्यञ्जक शब्द और **'काव्यविशेष'** के ही लिए नहीं किया गया है, प्रत्युत व्यङ्ग्य अर्थ और व्यञ्जना व्यापार के अर्थ में भी हुआ है। **काव्यविशेष** से भिन्न **'व्यञ्जक शब्दार्थ'**, **'व्यङ्ग्य अर्थ'** तथा **'व्यञ्जनाव्यापार'** के लिए ध्वनि संज्ञा के प्रयोग की पुष्टि लोचनकार ने **'लोचन'** में की है। वृत्तिग्रन्थ में भी कहा गया है कि वैयाकरण मानते हैं कि **वीची–सन्तान** न्याय से कर्ण देश को प्राप्त शब्दज शब्दों को ध्वनि कहा जाता है। इसलिए जिस प्रकार घण्टानुरणन होता रहता है– घण्टे पर चोट देने से ध्वनि पर ध्वनि का प्रवाह चलता रहता है, उसी प्रकार शक्त कवि द्वारा प्रयुक्त समर्थ शब्द से प्रातिभ टकराहट होने से अर्थ से अर्थ की परतें निकलती रहती हैं। अतः अनुरणन न्याय से प्राप्त होने वाले व्यङ्ग्य अर्थों के लिए भी ध्वनि शब्द का प्रयोग किया जा सकता है। यह नहीं

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

समझना चाहिए कि अनुरणन न्याय से वस्तुध्वनि या अलंकार ध्वनि ही प्राप्त हो सकती है, रस ध्वनि नहीं। अतः उसका संग्रह नहीं हो सकता। उपलक्षण से उसका भी ग्रहण हो सकता है। ध्वनि के ये भेद उपलक्षण हैं– शेष प्रकार के। भगवान् **भर्तृहरि** ने कहा है–

यः संयोगवियोगाभ्यां करणैरूपजन्यते।
स स्फोटः शब्दजाश्शब्दाः ध्वनयोऽन्यैरूदाहृताः।।[1]

वास्तव में यह पद्य उत्पत्ति पक्ष में स्फोट और ध्वनि का अन्तर स्पष्ट करने के उद्देश्य से कहा गया है। यह प्रक्रिया वैशेषिकों की है। उन लोगों ने करणों से, तत्तत्स्थानों के संयोग–वियोग से जो उत्पन्न होता है वह स्फोट है और तदनन्तर अनुरणन न्याय से जो एक ध्वनि–तरंग से दूसरी ध्वनि–तरंग उत्पन्न होती है वह शब्दज शब्द ध्वनि है। इस साम्य पर **'व्यज्यते ध्वन्यतेऽसौ ध्वनिः'** इस व्युत्पत्ति से व्यङ्ग्य अर्थ को उपलक्षण बनाकर सभी प्रकार के व्यङ्ग्यार्थों का समावेश कर लिया गया है।

व्यंजक– 'शब्द और अर्थ' को भी ध्वनि साम्यवश कहा जा सकता है। लोचनकार का कहना है कि **'अन्त्यबुद्धिनिर्ग्राह्यस्फोट'** के व्यञ्जक श्रूयमाण वर्णों को व्याकरण शास्त्र में नाद शब्द से अभिहित किया जाता है। उस नाद को भी ध्वनि कहा जाता है। भर्तृहरि ने यहाँ भी कहा है–

प्रत्ययैरनुपारव्येयैर्ग्रहणानुगुणैस्तथा।
ध्वनिप्रकाशिते शब्दे स्वरूपमवधार्यते।।[2]

अर्थात् ध्वनि से प्रकाशित स्फोटात्मक शब्द के विषय में उसके ग्रहण के अनुरूप इदमित्थम् रूप से अनुपाख्य (अव्यक्तव्य) कतिपय प्रत्ययों से स्फोट का स्वरूप व्यक्त हो जाता है। **महाभाष्य-कार** ने भी कहा है– **'व्यक्तरूपग्रहणानुगुणा ह्यनुपाख्येयाकारा बहव उपायभूता प्रत्यया ध्वनिभिः प्रकाश्यमाने शब्दे उत्पद्यमानः शब्दस्वरूपावग्रहे हेतवो भवन्ति–इति।'** ध्वनि श्रवण और स्फोटात्मक शब्द की व्यक्ति–दोनों के बीच इदमित्थं रूप से अवक्तव्य कुछ प्रत्यय हेता है। उनसे **स्फोट** अन्ततः व्यक्त हो जाता है। यहाँ **स्फोट** व्यञ्जक ध्वनि के साम्यवश व्यञ्जक शब्दार्थ को भी **'ध्वनि'** कह दिया गया है।

अब व्यापार–व्यञ्जन या ध्वनन व्यापार–के लिए ध्वनि संज्ञा का प्रयोग क्यों किया जाता है– इस विषय में परम्परा का साक्ष्य देते हुए आचार्य अभिनवगुप्त ने कहा है कि **'श्लोकवार्तिक'** के **स्फोट** ग्रन्थ में एक कारिका है–

अल्पीयसापि यत्नेन शब्दमुच्चारितं मतिः।
यदि वा नैव गृह्णाति वर्णं वा सकलं स्फुटम्।।[3]

अर्थात् वक्ता द्वारा हल्के प्रयत्न से भी उच्चारित निरवयव वर्ण को श्रोता की बुद्धि या

1. वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड - 102
2. वही, 84
3. ध्वन्यालोक, 1.13 (लोचन टीका)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तो पूर्णतः ग्रहण कर लेती है या बिल्कुल ग्रहण नहीं करती है। वर्ण निरवयव हैं, अतः वे गृहीत होंगे तो पूर्णरूप से और नहीं गृहीत होंगे तो भी पूर्ण रूप से। यत्नानुरूप वर्णों के श्रुतिगोचर होने और उससे वर्ण **स्फोट** के ग्रहण किये जाने के पश्चात् भी यदि उच्चारयिता उच्चारित वर्णों को **द्रुत, विलम्बित** अथवा **मन्द** वृत्ति में रखता है तो उसका यह व्यापार प्रसिद्ध उच्चारण व्यापार से अतिरिक्त है। उसका प्रकृत **स्फोट** ग्रहण में कोई उपयोग नहीं है। **भर्तृहरि** का कथन है कि–

शब्दस्योर्द्ध्वमभिव्यक्तेर्वृत्तिभेदे तु वैकृताः।
ध्वनयः समुपोहन्ते स्फोटात्मा तैर्न भिद्यते।।[4]

इसे यों समझा जाये कि ध्वनि दो प्रकार की है– प्राकृत और वैकृत। प्रकृति से अर्थात् अर्थबोध कराने की इच्छा से स्वभाव से ही उत्पन्न **स्फोट** की व्यञ्जक पहली ध्वनि प्राकृत कही जाती है। उस प्राकृत ध्वनि से उत्पन्न विकार विशिष्ट देर तक ठहरने वाली निवर्तक ध्वनि वैकृत ध्वनि है। **भर्तृहरि** ने कहा है–

शब्दस्य ग्रहणे हेतुः प्राकृतो ध्वनिरिष्यते।[5]

स्फोट के ग्रहण अर्थात् प्रकाशन में जो ध्वनि इष्ट है– वह प्राकृत ध्वनि है। शब्द से उच्चारण के बाद व्यापार–भेद से जो ध्वनि निकलती है– वह वैकृत ध्वनि है, स्फोटात्मक शब्द में उससे कोई भेद नहीं आता है। यह व्यापार अथवा वृत्ति तीन प्रकार की है–**द्रुत, विलम्बित** और **मध्य**। अभ्यास करने में **द्रुत,** चिन्तन में **मध्य** तथा छात्रों के उपदेश काल में **विलम्बित** वृत्ति उपयोगी है। स्फोट की अभिव्यक्ति के अनन्तर चलती हुई ध्वनिपरक वृत्ति स्फोट व्यक्ति के निमित्त की जाने वाली अथवा श्रुतिगोचर होने वाली ध्वनि व्यापार से अतिरिक्त है, किन्तु यह वैकृत ध्वनि है। इस प्रकार **अभिधा, लक्षणा** तथा **तात्पर्या रूप** प्रसिद्ध शब्दव्यापार से भिन्न ध्वनिवादियों ने भी एक अतिरिक्त व्यापार माना है और उसे 'ध्वनि' संज्ञा दी है।

इस व्यञ्जक, व्यङ्ग्य और व्यञ्जना की जिस काव्य में समवस्थिति रहती है, उसे भी ध्वनि काव्य कहा जाता है। इसलिए मूल ग्रन्थ में एकत्र कहा गया है– **'काव्यस्यात्मा ध्वनिः'**– अर्थात् काव्य और आत्मभूत ध्वनि में भेद है और अन्यत्र कहा गया है कि **'काव्यविशेषः स ध्वनिः'**– अर्थात् काव्य ही ध्वनि है– इससे कोई असङ्गति नहीं आती है। इन्हीं सब अभिप्रायों को लेकर वृत्तिकार ने कहा है–

तथैवान्यैस्तन्मतानुसारिभिः सूरिभिः काव्यतत्त्वार्थदर्शिभिः वाच्यवाचकसम्मिश्रः शब्दात्मा काव्यम्– इति व्यपदेश्यः व्यञ्जकत्वसाम्याद् ध्वनिरित्युक्तः।[6]– अर्थात् जिस प्रकार वैयाकरणों ने श्रूयमाण व्यञ्जक शब्द को ध्वनि संज्ञा दी है, उसी प्रकार उसके मत का अनुसरण करने वाले काव्यतत्त्वार्थदर्शी सूरियों ने भी व्यञ्जकत्व साम्यवश व्यञ्जक (व्यङ्ग्यार्थ–अतिरिक्त अर्थ प्रकाशक) शब्द को ध्वनि कहा है। अभिप्राय चाहे वाच्यवाचक हो, विभावानुभावाभिसंबलित व्यङ्ग्यार्थ हो, आत्मभूत शब्दज व्यापार हो अथवा आधारभूत काव्य हो, सभी व्यञ्जकत्व साम्यवश ध्वनि पद से

---

4. वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड, 77
5. वही, वृत्ति, पृ. 131
6. ध्वन्यालोक, वृत्ति

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अभिहित किये जा सकते हैं। वाच्य–वाचक सम्मिश्र में मध्यमपदलोपी समास है– वाच्यवाचक सम्मिश्र का अर्थ है– व्यञ्जक रूप वाच्यवाचक सहित सम्मिश्र अर्थात् विभावादि संवलित व्यङ्ग्य अर्थ। इस प्रकार सम्पिण्डित रूप से सबका अभिप्राय इस प्रकार है–

(1) **ध्वनतीति–ध्वनिः** – व्यञ्जक वाच्यवाचक।

(2) **ध्वन्यतेऽसौ ध्वनिः – व्यङ्ग्य सम्मिश्र अर्थ।**

(3) **ध्वननं (शब्दज) ध्वनिः** – शब्द व्यापार ध्वनन।

(4) **ध्वन्यतेऽस्मिन् – ध्वनिः** – काव्यविशेष।

इस **'ध्वनि'** तत्त्व के विरोधी भी हो सकते हैं। ग्रन्थकार ने पूर्ववर्ती विरोधियों की सम्भावना की है। सम्भावना सम्भव की होती है। अतः स्वयं पूर्ववर्ती आलङ्कारिकों ने चाहे यह सब न कहा हो किन्तु उनकी ओर से कुछ सम्भावनायें की जा सकती हैं। इस प्रकार वृत्तिकार ने विरोधियों के कुल तीन पक्ष रखे हैं– **अभाववाद, भक्तिवाद** और **अनाख्येयवाद**।

(1) अभाववाद– इस पक्ष वालों का कथन है कि ध्वनि नाम की कोई अतिरिक्त वस्तु जो अद्यावधि अचर्चित रही हो– है ही नहीं। इन अभाववादियों में भी कई विकल्प सम्भव हैं।

(क) प्रथम विकल्प– शब्द अर्थ का प्रतिपादन समय अथवा संकेत–सापेक्ष होकर करता है, संकेत–निरपेक्ष होकर नहीं। शब्द का शक्ति ग्राहक स्रोतों द्वारा जिस अर्थ में संकेतित होता है– वह अर्थ–वाच्य कहा जाता है। अभिप्राय यह है कि जिस वाच्यातिरिक्त अर्थ को लेकर आप 'ध्वनि' संज्ञा का प्रयोग करना चाहते हैं वह शब्द का अर्थ है ही नहीं। इसलिए ध्वनि नाम की कोई वस्तु हो ही नहीं सकती है।

(ख) द्वितीय विकल्प– शब्दार्थ अथवा उक्ति का व्यवहार लोक में भी होता है और व्यवहार में भी, किन्तु काव्य में जिस शब्दार्थ का प्रयोग होता है वह उन दोनों की अपेक्षा **सुन्दर** होता है। अभिप्राय यह है कि **सुन्दर शब्दार्थमय** ही काव्य होता है। सौन्दर्य अथवा चारुता या तो शब्दार्थस्वरूप में होगी या शब्दार्थ सङ्घटना में। स्वरूप में सौन्दर्य का स्रोत अलङ्कार है और सङ्घटना में गुण। अलङ्कार और गुण ही सौन्दर्य स्रोत रूप में प्रतिष्ठित हैं। इनके अतिरिक्त कोई अन्य तत्त्व है ही नहीं। अतः काव्यगत चारुता के स्रोत रूप में ध्वनि नामक कोई अतिरिक्त तत्त्व नहीं है। ऐसा कोई सौन्दर्य स्रोत है ही नहीं जिसकी परिगणना पूर्ववर्ती आचार्यों ने न की हो और जिनकी गणना उन्होंने न की हो– वे चारुता के स्रोत हैं ही नहीं। फलतः किसी पूर्व परिगणित चारुता स्रोत **(गुण–अलङ्कार)** से अतिरिक्त तत्त्व सौन्दर्य स्रोत के रूप में हो ही नहीं सकता है और हो भी तो भी वह इन्हीं में अन्तर्भुक्त है।

(ग) तृतीय विकल्प– तीसरी बात यह है कि यदि परिगणित सौन्दर्य स्रोत से भिन्न कोई तत्त्व होता तो जो इतने सूक्ष्म मति–सम्पन्न आचार्य हो चुके हैं उनमें से कोई तो उसका उल्लेख करता और यदि किया होता तो परम्परा में प्रसिद्धि होती। प्रसिद्धि के अभाव में ऐसे किसी भी अतिरिक्त तत्त्व को नहीं स्वीकार किया जा सकता है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(घ) चतुर्थ विकल्प– मान भी लिया जाय कि यह ध्वनि तत्त्व पूर्व परिगणित प्रसिद्ध चारुता स्रोतों में परिगणित नहीं है– उसका यह नया भेद है– तो इस विशेष लेश को लेकर इतना शोर मचाना, अज्ञातरत्न की भाँति इसकी उद्‌भावना के मुकुलितलोचन हो पुलक का अनुभव करना समझ में नहीं आता है। अनेक पूर्ववर्ती आचार्यों ने गुणालङ्कारों के बहुत से भेद निकाले हैं, किन्तु ऐसी मुद्रा और प्रसिद्धि कहीं न देखी और न कहीं सुनी। **भरत ने उपमा, रूपक, दीपक** और **यमक** जैसे कतिपय अलंकार ही निर्दिष्ट किये थे। परवर्ती आचार्यों ने न जाने कितने नये भेदों की उद्‌भावना कर डाली। **'कर्मण्यण्'** का एक लक्ष्य कुम्भकार बताया गया है। उसी आधार पर यदि किसी ने नगरकार भी उद्‌भावित कर लिया तो कौन सा बड़ा मैदान मार लिया– **आहोपुरूषिका** कर ली – जो इतना हो–हल्ला मचा रखा गया है ?

(2) द्वितीय पक्ष– पहला पक्ष अभिधावादियों का है। ऐसे भी आचार्य हैं जिन्होंने वाच्य से अतिरिक्त अर्थ माना है– जिसे **'लक्ष्य'** कहा जाता है। यही अतिरिक्त अर्थ है। पहला मुख्य है और दूसरा अमुख्य। अमुख्य अर्थ को प्रस्तुत करने वाली शक्ति है– **भक्ति**। भक्ति का अर्थ है– **भज्यते सेव्यतेऽसौ पदार्थेन प्रसिद्धतयोत्प्रेक्ष्यते भक्तिः सामीप्यादि–** उस भक्ति से प्राप्त अर्थ भाक्त है। अथवा **'भक्तिः गुणसमुदायः– गुणद्वारा गुणिनि माणवकादौ वृतिर्यस्य) वृत्तिः शक्त्यार्थभागः तैक्ष्ण्यादिर्भक्तिः। अथवा भक्तिः प्रतिपाद्ये सामीप्यतैक्ष्ण्यादौ श्रद्धातिशयः– तां प्रयोजनत्वेनोद्दिश्य– तत आगतः।' भक्ति** का अर्थ सेवा, भाग तथा श्रद्धातिशय है। उसी से प्राप्त तृतीय पक्ष है अनाख्येयवादियों का। लक्ष्य अर्थ अमुख्य अर्थ है, किन्तु प्रक्रान्त अतिरिक्त अर्थ सहृदय साक्षिक प्रमुख अर्थ है। अतः उसकी सत्ता का अपलाप सङ्गत नहीं है। यदि यह मान भी लिया जाये कि वाच्य तथा लक्ष्य से अतिरिक्त प्रक्रान्त अर्थ हो भी तो भी नियामक के अभाव में अनाख्येय है। वह अर्थ अनियत है, अतः उसे परिभाषित किया जाना सम्भव नहीं है और जिसको लक्षण में बाँधकर परिभाषित न किया जा सके वह शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय कैसे होगा ? केवल इतना कहने से कि वह अर्थ केवल सहृदय–हृदय–संवेद्य है– कैसे काम चलेगा ?

समाधान– इस प्रकार **आनन्दवर्द्धन** ने पूर्वाचार्यों– अलंकारवादियों और रीतिवादियों की ओर से विपक्षी सम्भावनायें की हैं। प्रथम विकल्प का समाधान यह है कि यद्यपि शब्द से अर्थ की प्राप्ति समय–सापेक्ष है तथापि अनुभव कहता है कि शब्द की शक्ति विचित्र है– **'विचित्राः शब्दशक्तयः'**। जब अनुभव इस तथ्य का साक्षी है और व्यवहार में शब्द से वाच्यार्थ भिन्न अर्थ की प्राप्ति देखी भी जाती है, तब व्यवहारगत अनुभव के अनुरोध से मानना पड़ेगा कि शब्द समय–निरपेक्ष अर्थ भी देते हैं अथवा समय–सापेक्ष अर्थ देते हैं तो समय की ही परिधि का विस्तार कर लिया जाये। अभिप्राय यह है कि अभिधावादियों को **'समय'** की परिधि का व्यवहारानुभव के अनुरोध से विस्तार कर अतिरिक्त अर्थ की सत्ता माननी पड़ेगी। बैल का चतुष्पाद पशु अर्थ ही नहीं है, मूर्ख व्यक्ति अर्थ भी है। पहला मुख्य है और दूसरा अमुख्य। अतः यह मानना असङ्गत है कि समय–सापेक्ष वाच्य अर्थ से भिन्न अर्थ होता ही नहीं है।

दूसरा विकल्प यह है कि काव्य–चारुता का स्रोत गुण और अलङ्कार ही है–रीति तथा वृत्ति भी उसी में अन्तर्भुक्त है, अतः अतिरिक्त कुछ बचता ही नहीं है तो इसका समाधान यह है कि अभिधावादियों के परिचित **'समय'** की परिधि का विस्तार, प्राप्तव्य अतिरिक्त अर्थ को चारुता का स्रोत मानना। सम्भावित पक्ष में काव्य **'सुन्दर शब्दार्थमय'**– माना गया है। व्यवहार

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मे भाषा **'शब्दार्थमय'** होती है और चिन्तनगर्भ शास्त्र में भी। यह केवल काव्य है जहाँ उसमें **'सुन्दर'** विशेषण लगाना आवश्यक है। प्रतिपक्षियों ने कहा था कि काव्य में कुल इतने ही घटक हैं।

शब्दार्थ (वाच्य, वाचक, लक्ष्य, लक्षक) – शब्दार्थगत चारूता, उस चारूता के शब्द और अर्थगत स्वरूपनिष्ठ हेतु अलङ्कार और योजनानिष्ठ हेतु–गुण। अतः यदि **'ध्वनि'** काव्य से सम्बद्ध है तो इन्हीं पूर्व स्वीकृत घटकों में ही अन्तर्भुक्त है और काव्य वाह्य है तो उस पर विचार की आवश्यकता ही नहीं है। इस सन्दर्भ में ऊपर उत्तर दिया जा चुका है। उत्तर यह है कि संकेत ग्रह सापेक्ष अर्थदान के **'समय'** का अतिक्रमण व्यवहार में होता है और तदर्थ शब्द की अमुख्य शक्ति भी स्वीकार की जाती है। अतः शब्द की समय–सापेक्ष एकमात्र **अभिधा** शक्ति ही है– अभिधावादियों का यह तर्क निरस्त हो जाता है। शब्द की **अभिधा** से भिन्न अतिरिक्त शक्ति मान ली जाने पर ध्वनिवादियों के चारूता–स्रोत अतिरिक्त अर्थ का समर्थन हो जाता है। यह अतिरिक्त अर्थ उक्त घटकों में अन्तर्भूत नहीं होता है। फलतः विरोधियों का यह पक्ष भी निरस्त हो जाता है।

प्रथम (अभाववादी) पक्ष का तीसरा विकल्प है प्रसिद्धि के अभाव में अतिरिक्त अर्थ का अस्वीकरण। उस सम्बन्ध में इतना ही कहना पर्याप्त है कि अन्धे को यदि सूर्य न दिखे तो क्या सूर्य की सत्ता का ही अभाव घोषित कर दिया जाये ? जब व्यवहार–सम्मत अनुभव के साक्ष्य पर अतिरिक्त अर्थ की सत्ता सिद्ध है तब प्रसिद्धि का अभाव अज्ञान का ही विजृम्भण है।

प्रथम पक्ष का चतुर्थ विकल्प है– एक तदवधिक अनुद्भावित भेद–विशेष के रूप में अलङ्कार–विशेष रूप (**अप्रस्तुतप्रशंसा** आदि) ध्वनि को मानना, वह भी निरसनीय है। बात यह है कि अलङ्कार–**विशेष** अप्रस्तुतप्रशंसा आदि निश्चय ही ध्वनि स्वरूप हैं, किन्तु उनकी संख्या सीमित है। **ध्वनि** का **क्षेत्र** अधिक व्यापक है उसके अपरिमित भेद हैं। अतः उचित यह है कि बड़े क्षेत्र वाले में **छोटे क्षेत्र** वाले का समावेश हो, न कि छोटे क्षेत्र में बड़े क्षेत्र का। एतदर्थ अतिरिक्त अर्थ अथवा उसके प्रकाशक शब्द रूप ध्वनितत्व की सत्ता माननी होगी ही।

द्वितीय पक्ष का समाधान

द्वितीय पक्ष है भक्तिवाद। लाक्षणिक प्रयोगों का सद्भाव अतिरिक्त शक्ति का सद्भाव सिद्ध करता है। यह अतिरिक्त शक्ति अमुख्य शक्ति कहलाती है। भक्तिवादी इसी अमुख्य शक्ति में ध्वनि अथवा व्यञ्जना का अन्तर्भाव करना चाहते हैं– जो असम्भव है। व्यवहार में सङ्केत–निरपेक्ष और मुख्यार्थवाध–निरपेक्ष– अर्थ भी वाक्यों से सन्दर्भ विशेष में मिलते है, जिन्हें संकेतग्रहनिरपेक्ष होने से अनभिधेय और मुख्यार्थवाधनिरपेक्ष से अ–लक्ष्य कहा जा सकता है। ऐसी स्थिति में अनुभवसम्मत अतिरिक्त अर्थ का अपलाप असम्भव है। उसका अन्तर्भाव न तो वाच्य में हो सकता है और न ही लक्ष्य में। वक्ता का चरम अभिप्रेत होने के कारण न तो वह वाच्यार्थ रूप अनभिप्रेत मुख्यार्थ है और न ही अभिप्रेत होने के कारण अमुख्य लक्ष्यार्थ। **भ्रम धार्मिक विस्रब्ध**– में भ्रमण–निषेध जैसा अतिरिक्त अर्थ उक्त दोनों ही प्रकार के अर्थों में अन्तर्भुक्त नहीं किया जा सकता है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तृतीय पक्ष का समाधान

तृतीय पक्ष वालों का तर्क है कि यदि वाच्य और लक्ष्य के अतिरिक्त अर्थ व्यवहारसम्मत अनुभव के आधार पर स्वीकार भी कर लिया जाय तब भी उसे परिभाषित कैसे किया जाये और परिभाषित न किया जाये तो अनाख्येय ही रह जायेगा– जो शास्त्रीय सन्दर्भ में एक बाधा है। शास्त्र का काम है– प्रमेय तत्त्व को निरूपणीय बनाना– परिभाषित करना। आनन्दवर्द्धन ने उसे परिभाषित कर इस पक्ष का भी समाधान कर दिया है। उन्होंने परिभाषा इस प्रकार दी है–

यत्रार्थः शव्दो वा तमर्थमुपसर्जनीकृतस्वार्थौ।
व्यंक्तः काव्यविशेषः स ध्वनिरिति सूरिभिः कथितः।।[7]

जहाँ अर्थ अपने–आपको और शब्द अपने अर्थ को साधन (गौण) बनाकर अतिरिक्त अर्थ की व्यञ्जना करता हो– सूरियों ने उसे ध्वनि नामक काव्य–विशेष की संज्ञा दी है। लोचनकार ने ध्वनि संज्ञा में जिन अन्य और– और अर्थों की सम्भावना व्यक्त की है– उसका उल्लेख पहले ही किया जा चुका है। इस लक्षण में दो परिभाषायें हैं– एक विवक्षितान्यपरवाच्य ध्वनि पर लागू होती है और दूसरी अविक्षितवाच्य ध्वनि पर।

यद्यपि अविवक्षित वाच्य ध्वनि में शब्द[8] ही व्यञ्जक होता है तथापि अर्थ की सहकारिता रहती है। इसी प्रकार यद्यपि विवक्षितान्यपरवाच्य में अर्थ व्यञ्जक होता है– तथापि शब्द की भी वहाँ सहकारिता होती है (कम से कम वर्णनात्मक काव्य में)। अतः क्रिया के अनुसार कर्ता द्विवचन ही है– केवल शब्द और अर्थ का प्रयोग प्रधानता की दृष्टि से है। न तो अर्थ–निरपेक्ष शब्द और न ही शब्द–निरपेक्ष अर्थ काव्य में व्यञ्जनक्षम हो सकता है। इसीलिए **भट्टनायक** और **व्यक्तिविवेक-कार महिमभट्ट** आदि ने दोषोद्भावना की है– वह निरर्थक है। इस प्रकार अनाख्येयवाद भी निरस्त हो जाता है।

जब **आनन्दवर्द्धन अविवक्षित वाच्य** में शब्द की और **विवक्षितान्यपर वाच्य** में अर्थ की व्यञ्जकता प्रधानतः समझते हैं तब उनका आशय क्या है? यह इसलिए विचारणीय है कि **विवक्षितान्यपर** वाच्य में दो भेद हैं– **असंलक्ष्य क्रम** और **संलक्ष्य क्रम**। **संलक्ष्य क्रम** में भी दो भेद हैं– **शब्दशक्ति मूल** और **अर्थशक्ति मूल**। यहाँ यदि प्रधानतः अर्थ ही समग्रता में व्यञ्जक है तो उसका भेद– **शब्दशक्तिमूल** कैसे? इसमें तो प्रधानतः शब्द ही व्यञ्जक होगा। इसीलिए प्रदीपकार ने **काव्यप्रकाश** की अपनी टीका में कहा है– **व्यञ्जना च द्वेधा– शब्दनिष्ठार्थनिष्ठा चेति। तत्राथापि द्वेधा–अभिधामूला लक्षणामूला चेति।** अर्थात् व्यञ्जना के दो भेद हैं– **शब्दनिष्ठा** और **अर्थनिष्ठा**। शब्दनिष्ठा के भी दो भेद हैं– **अभिधामूल** और **लक्षणामूल**। अभिप्राय यह है कि शब्द की प्रधानता **लक्षणामूल अविवक्षित वाच्य ध्वनि** में तो है **विवक्षितान्यपर वाच्य** के **शब्दशक्ति मूल** वाले भेद में भी है। यहाँ फिर एक प्रश्न उठता है कि **अभिधामूल ध्वनि** में (भद्रात्मनो में) शब्द परिवर्तन–सहिष्णु नहीं है– अतः यहाँ शब्द की प्रधानतः व्यञ्जकता है, किन्तु लक्षणामूल **'गंगायां घोषः'** में वह कैसे सम्भव है? यहाँ गंगा के स्थान पर भागीरथी का प्रयोग भी कर दिया जाय तब भी व्यञ्जकता कहाँ क्षीण होती है? तत्त्वतः यह बात स्पष्ट

---

7. ध्वन्यालोक, 1.13
8. वही (लोचन)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

नहीं है। तब क्या यह मान लिया जाये कि उक्त लक्षण का प्रथमार्ध **शब्दशक्ति मूल ध्वनि** का और उत्तरार्ध **अर्थशक्तिमूल** का लक्षण माना जाये? यदि ऐसा माना गया तब लोचनकार की व्याख्या– **'द्विवचनेनेत्याह यद्य–'** इत्यादि की संगति कैसे लगेगी? वस्तुतः प्रदीप-कार ने ऐसा कहकर एक समस्या ही खड़ी की है। समर्थन में **झलकीकर** ने भी वस्तुतः असमर्थता ही व्यक्त की है– तथापि जैसे–तैसे यह कहा है कि **लक्षणामूलक ध्वनि** इसलिए शब्द है कि वहाँ लाक्षणिक शब्द रहने पर ही व्यञ्जना होती है, उसे **'वाचक'** बना देने पर नहीं। जैसे **'गंगा में घर है'** और **'गंगा तीर पर घर है'**– दोनों प्रयोगों में पहले में ही व्यञ्जकता है– दूसरे में नहीं।

ध्वनिकार के बाद भी ध्वनिवादी और ध्वनिविरोधी आचार्य होते रहे हैं और उनका खण्डन–मण्डन चलता रहा है। विरोधियों में **कुन्तक, महिमभट्ट, धनिक, धनञ्जय, मुकुलभट्ट** आदि हैं। **कुन्तक** ने कहा है कि काव्य में शब्द एक ही प्रकार का होता है और शास्त्र तथा व्यवहार में क्षुण्ण शब्द की अपेक्षा वह **'वक्र शब्द'** होता है और उसकी शक्ति 'विचित्र अभिधा' या **'वक्र अभिधा'** है। उपचारतः प्रतिपादक होने से लक्षक और व्यञ्जक का भी यहाँ समावेश हो जायेगा। फलतः काव्य में शब्द का तीन नहीं, एक ही भेद होता है– उपयुक्त या सटीक शब्द। **महिमभट्ट** ने इनका खण्डन किया है और कहा है कि यह शब्दगत 'वक्रता' क्या है? या तो काव्य के केन्द्रीय तत्त्व सौन्दर्य का स्रोत अतिरिक्त व्यङ्ग्य अर्थ का प्रतिपादक व्यञ्जकगत व्यञ्जकता है अथवा उस सौन्दर्य के अनुरूप पड़ने के कारण अनुरूपगत– आनुरूप्य या औचित्य। यदि व्यञ्जकता है तो पूर्वप्रतिपादित है और यदि औचित्य है तो काव्य के स्वरूप में ही निहित है– अलग से उसको निरूपित करना निरर्थक है। दूसरे, यह कि **कुन्तक** अपने ग्रन्थ में अनेकत्र व्यञ्जकता का वमन करते हैं– वह उनकी वक्रता में पच नहीं सकता है। **महिमभट्ट** ने यह कहकर अनुमान में गतार्थ करना चाहा कि अर्थ (वाच्यादि) से अर्थान्तर की प्रतीति नियत सम्बन्ध से ही सम्भव है और नियत सम्बन्ध व्याप्ति है। व्याप्ति से प्राप्त अर्थ अनुमेय होता है। अनुमेय अर्थ अनुमान प्रमाण से प्राप्त होता है, शब्द प्रमाण से नहीं। अतः नियत सम्बन्ध से प्राप्त अर्थ (व्यङ्ग्य अर्थ) प्रमाणान्तर से प्राप्त होने के कारण शब्द का अर्थ ही नहीं है। अतः व्यङ्ग्य अर्थ शब्दार्थ नहीं है। फलतः उसका प्रतिपादक शब्द न तो व्यञ्जक है और न ही उसकी शक्ति व्यञ्जना। **मम्मट** ने अपने **काव्यप्रकाश** में इनका दृढ़ता से खण्डन किया है और बताया है कि यहाँ का सम्बन्धगत नैयत्य औपाधिक है– स्वाभाविक नहीं। अनुमान का सम्बन्धगत नियम स्वाभाविक होता है। **दशरूपक-कार** में तात्पर्य का स्वरूप वहाँ तक बढ़ा दिया था जहाँ तक वक्ता का तात्पर्य जाता हो। पर इस रूप में तात्पर्य व्यञ्जना का नामान्तर ही है। ऐसे ही बढ़ाना है तब तो वाणव्यापार की भाँति अभिधा को ही बढ़ाया जा सकता है और शब्द के एक ही वेग से अनेकविध अर्थों की प्रतीति मानी जा सकती है। पर यह सब शब्द की भिन्न–भिन्न भङ्गिमाओं से व्यञ्जना का ही प्रतिपादन है। व्यञ्जना का खण्डन न होने से ध्वनि की सत्ता अपरिहार्य रूप से स्वीकरणीय है।

स्वयं ध्वनिवादियों में अनेक बिन्दुओं पर मतभेद है। काव्य के भेद के ही विषय में देखा जाये तो ध्वनिकार कहीं **'ध्वनिरेव काव्यम्'** कहते हैं और कहीं **'उभे'** (ध्वनि और गुणीभूत) की बात करते हैं। वह चित्र काव्य को काव्य ही नहीं मानते हैं। **मम्मट** चित्र को काव्य मानते हैं पर नीरस बन्ध चित्र को काव्य नहीं मानते हैं। **पण्डितराज** उसे भी मानते हैं। **दर्पण-कार** दो ही काव्यभेद मानते हैं– ध्वनि और गुणीभूत व्यङ्ग्य। प्रश्न यह है कि मध्यम की कल्पना क्या

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कनिष्ठ के बिना ही सम्भव है ? विचार का दूसरा बिन्दु है– **ध्वनि** के भेद पर। **मम्मट 10455** भेद मानते हैं, जबकि दर्पणकार **5355**। इसी प्रकार तीसरा बिन्दु है– **'वाच्यप्रतीयमानाख्यौ'** के सन्दर्भ में दोनों की समकक्षता अथवा विषमकक्षता। पं. पट्टाभिराम शास्त्री का पक्ष है कि लोचनकार तदर्थ (समकक्षता के लिए) यत्र–तत्र यत्नशील है। अभिप्राय वाच्य में भी व्यङ्ग्य की भाँति नवता अथवा आनन्त्य है या नहीं– इस प्रश्न पर मतभेद है। शास्त्री जी का पक्ष है कि **मम्मट** वाच्य को एकरूप और व्यङ्ग्य को अनेकरूपात्मक मानते हैं, जबकि **आनन्दवर्द्धन** ने दोनों में नवता और आनन्त्य स्वीकार करते हैं। यह अवश्य है कि व्यङ्ग्य वाच्य से अतिरिक्त है। एक ओर **आनन्दवर्द्धन** काव्यगत वाच्य की अकाव्यगत वाच्य से व्यतिरेक दिखाकर स्वतः सुन्दर होने की बात करते हैं– दूसरी ओर **पण्डितराज जगन्नाथ** प्रतीयमान संस्पर्श के बिना चारुता मानते ही नहीं हैं।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शब्द और सृष्टि

प्रायः संसार की सभी पवित्र पुस्तकों– वेद, कुरान, बाइबिल आदि में शब्द से सृष्टि की बात कही गयी है। सबसे पहले प्राचीनतम भारतीय वाङ्मय–वैदिक साहित्य को लें। वेद का शब्दिक अर्थ ही है– ज्ञान। वह ज्ञानमय है। **मनुस्मृति** कहती है– **सर्वज्ञानमयो हि सः**। ऋग्वेद में कहा गया है–

वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे, वाच इत सर्वममृतं यच्च मर्त्यम्। शतपथ ब्राह्मण में कहा गया है–

वाचा वाचा हीदं हीदं सर्वं कृतम्

यजुर्वेद में वाक् को विश्वकर्मा ऋषि कहा गया है। **वृहदारण्यक** में कहा गया है कि–

वाग्वै सम्राट् परमं ब्रह्म

तैत्तिरीय आरण्यक में कहा गया है–

स भूरिति व्याहरन्, स भूमिमसृजत्

वाक्यपदीय-कार का कथन है कि–

शब्देष्वेवाश्रिता शक्तिर्विश्वस्यास्य निवन्धिनी[1]–

इस विश्व का मूल शब्द शक्ति ही है। अन्यत्र भी कहा गया है–

शब्दस्य परिणामोपमित्याम्नायविदो विदुः।
छन्दोभ्य एव प्रथममेतद्विश्वं व्यवर्तत।।

आम्नाय के मर्मविद् जानते हैं कि सारा विश्व शब्द का परिणाम है– **छन्दोमयी वाक्** से ही विश्व हुआ है। अथवा **'सर्वमोङ्कार एव यच्चान्यत् त्रिकालातीतं तदपि ओंकार एवं।** निष्कर्ष यह कि सम्पूर्ण भारतीय चिन्तन यह मानता है कि शब्द ही विश्व का बीज है।

बाइबिल के Old और New Testaments में भी यही आशय व्यक्त किया गया है। एकत्र कहा गया है ***'Let there be light and there was light'*** अन्यत्र कहा गया है कि ***'In the beginning there was the word and the word was with God and God was the word'***.

---

1. वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड - 118

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अर्थात् ईश्वर ने कहा कि प्रकाश हो और प्रकाश हो गया। अन्यत्र कहा गया है कि आदि में शब्द ही था– वह ईश्वर के साथ था– यहाँ तक कि शब्द ही ईश्वर है।

इसी प्रकार कुरान में कहा गया है कि **'कुन'**–अल्लाह ने कहा **'हो जा'** और सृष्टि हो गयी।' इसी प्रकार अन्यत्र भी Logos को मूल कहा गया है।

क्या यह सब निराधार जल्पना है, अकारण ही इन दिव्य पुस्तकों में संवाद दिखाई देता है– ऐसा प्रतीत नहीं होता है। प्रश्न या जिज्ञासा यह अवश्य खड़ी होती है कि यह कौन सा शब्द है– वही जिसे हम कान से सुनते हैं, जो वक्ता के वाग्यन्त्र से समुच्चारित होता है। पर इससे कैसे सभी उत्पन्न होंगे– यह तो स्वयम् अपनी सत्ता के निमित्त अन्य उपकरणों का मुखापेक्षी है उसके लिए निम्नलिखित उपादान और निमित्त कारणों की अपेक्षा होगी–

(1) वायुमण्डल में किसी एक स्थान से उत्तेजना की सृष्टि

(2) विक्षुब्ध जलतरंगों की भाँति उसी उत्तेजना का हमारे कानों, स्वरयन्त्रों तथा मस्तिष्क केन्द्र तक बिखरकर आघात देना।

(3) इस उत्तेजना का भी स्पन्दन एक निश्चित सीमा के न तो नीचे जा सकता है और न ऊपर– इसी के बीच होना चाहिए।

(4) इन ध्वनितरंगों का संवहन करने के लिए वायुं का वाहन भी अपेक्षित है। वायुविहीन बन्द काँच के गोले में हिलता हुआ घण्टा भी ध्वनितरंग को श्रोता के कान तक नहीं पहुँचा सकता है।

(5) श्रवण यन्त्र, स्नायुसूत्र समूह और अनुभूति के केन्द्रगुच्छ विशेष को अपेक्षित आघात आवश्यक है।

(6) इन सबके साथ (थोड़ा बहुत) मनः संयोग भी अपेक्षित है।

इतने निमित्तों की अपेक्षा करने वाला श्रुतिगोचर शब्द सम्पूर्ण सृष्टि का मूल कैसे हो सकता है? अतः सृष्टि मूलभूत शब्द का स्वरूप अन्यथा निरूपित करना होगा। श्रुतिगोचर अन्यसापेक्ष शब्द सृष्टि का मूल उपादान नहीं हो सकता है। यह शब्द जिन निमित्तों और उपादानों की अपेक्षा करता है वे सृष्टि के अन्तर्गत होने से उससे पूर्व थे ही नहीं– फिर वह शब्द क्या है? उसका स्वरूप क्या है?

निगम, आगम और विज्ञान– सभी एक स्वर से इस प्रश्न का उत्तर देते हैं कि सृष्टि– अर्थात् भूतभावमय जगत् का मूल विसर्गात्मक कर्म है– आद्यस्पन्द (Primordial-causal-movement– प्राथमिक स्पन्द)। 'Stir' या हलचल (Agitation) है। यही मूल तत्त्व का ईक्षण है, संकल्प है– आद्यस्पन्द को 'शब्द' क्यों कहा जाये?

भौतिकी के विद्वान् **डॉ. प्रमथनाथ तर्कभूषण** ने जो बाद में **प्रत्यगात्मानंद सरस्वती** के नाम से प्रसिद्ध हुए थे, एक पुस्तक लिखी है– **जयसूत्रम्** और उसकी एक विस्तृत भूमिका भी दी है। उसमें उन्होंने यह कहा है कि यह जगत् ज्ञान-ज्ञेयात्मक है। ज्ञान से तात्पर्य यहाँ

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

दार्शनिक शब्दावली में वृत्त्यात्मकज्ञान से है जो अभिव्यक्त–अनभिव्यक्त होता रहता है। अपनी अभिव्यक्ति की सामग्री से संयुक्त रहता है और सामग्री से सम्बन्ध छूट जाने पर अनभिव्यक्त हो जाता है। शब्द, रूप, रस, स्पर्श तथा गन्ध का ज्ञान है क्या? मनोविज्ञान-सम्मत प्रक्रिया यही है कि विषय से इन्द्रियों पर आघात होता है– इन्द्रियाँ स्नायुतन्त्र पर आघात करती हैं और ज्ञानवाही स्नायुतन्त्र मस्तिष्क केन्द्र के गुच्छविशेष पर आघात करते हैं। इस सारी प्रक्रिया को हम स्नायविक धक्का कहते हैं। इस आघात से जो प्रतिक्रिया अथवा **Response** होता है वही आघात स्पन्दन अथवा धक्का विनय की अनुभूति अथवा वृत्त्यात्मक ज्ञान है। दार्शनिक दृष्टि से भिन्न– भिन्न दर्शनों में इसकी भिन्न–भिन्न प्रक्रिया है। सांख्य में विषय का इन्द्रिय से सम्पर्क होने पर जिस द्रवात्मक अंतःकरण पर विलय–विषयक छाया हुआ आवरण हट जाता है और मेड़ के टूटने पर जिस प्रकार जलाशय का जल विषम क्षेत्र में जाकर तदाकाराकारित हो जाता है, तब इस विषयाकार परिणत अन्तःकरण की वृत्ति प्रकृत्ति से तादात्म्यापन्न चित्पुरूष में प्रतिबिम्बित होती है। यही पौरूषेय बोध प्रमात्मक फल है। वेदान्त मानता है कि विषयावच्छिन्न चैतन्य और अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य की एकरूपता प्रत्यक्षत्व का प्रयोजक है। अस्तु। कहना यह है कि अनुभूति अथवा वृत्त्यात्मक ज्ञान–विज्ञान के कोण से एक स्नायविक धक्का है।

अब, विषय या क्षेत्र के कोण से जगत् पर विचार किया जाये तो जो सिद्धान्त ज्ञान के कोण से विचार करने पर स्थिर होता है वही ज्ञेय के कोण से विचार करने पर भी सिद्ध होता है। ज्ञेय अथवा विषय कोई भी हो उसका विखण्डन हो सकता है और अन्तिम रूप से विखण्डित अंश को प्रायः परमाणु अथवा Atom कहते हैं। भौतिकी के ये रासायनिक अणु–परमाणु कोई अन्तिम विराम नहीं है– अब तो इनका भी विखण्डन हो चुका है। यह सिद्ध हो चुका है कि ये सभी एक यौगिक द्रव्य हैं और उनकी गठन–प्रणाली जटिल है। जिन सूक्ष्मतर उपादानों से वे गठित हैं, उन्हें विज्ञान Electron कहता है। वे विद्युदणु हैं– तडिदणु हैं। अणुओं की भीतरी संरचना एक सौर जगत् की संरचना की भाँति है। जिस प्रकार सौर जगत् में ग्रह–उपग्रह अपने निर्दिष्ट पथ पर गतिशील रहते हैं– आणविक जगत् की भी स्थिति यही है। अणु गतिशील हैं, पर बाहर से ही नहीं उनके भीतर भी गति ही है, वह भीतर अस्थिर नहीं है। उसके घटक Electron भी चञ्चल हैं। कभी–कभी उनकी गति आलोकतरंग की गति के आस–पास आ जाती है अर्थात् एक सेकेण्ड में प्रायः दो लाख मील। पर क्या इलेक्ट्रान भी निरपेक्ष सूक्ष्म है। इसकी भी अन्तः संरचना को जानने का प्रयास हुआ है। उर्मिविज्ञान ने इलेक्ट्रान की अन्तः संरचना देखी है अथवा देखने का प्रयास किया है। वह भी एक सावयव द्रव्य है। इन अवयवों के भी कला तथा वर्ण (Partial तथा Element) होना ही चाहिए। और यदि ऐसा है तो क्या वे चञ्चल नहीं है?, गतिशील नहीं है? वस्तुतः जगत् का जो मूल ढाँचा है वह हमारी कल्पना में आ सकता है– इस धारणा को आपेक्षिकतावाद या संभाव्यता उर्मिविज्ञान के द्वारा समझना भी चाहें तो सम्भव नहीं लग रहा है– अणु के क्षेत्र में भी और विपुल के क्षेत्र में भी। इस स्थिति में निश्चित नहीं, अनिश्चित सम्भावना को मानकर चलना पड़ता है।

निष्कर्ष यह है कि ज्ञान ज्ञेयात्मक जगत् को जिस भी कोण से देखा जाये वह गति का ही नाम है। इसीलिए **'गच्छतीति जगत्'** संज्ञा भी अन्वर्थ हो जाती है। बनना और बिगड़ना गति से ही सम्भव है। वह गति संयोग और वियोग, आकर्षण और विकर्षण से होती रहती है। अभिप्राय यह है कि गति ही सब कुछ है, किन्तु साथ–साथ प्रश्न यह भी है कि गति ही गति

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ही है ? क्या स्थिति के बिना गति समझ में आ सकती है ? इसलिए मूल सत्ता के ये दो पक्ष हैं– प्रलय की ओर से देखने पर स्थिति और सृष्टि की ओर से देखने पर गति। किसी कोण अथवा अपेक्षा बुद्धि से न देखें तो न वह गति है और न स्थिति। साथ ही वह यह सब नहीं है तो आया कहाँ से। निष्कर्ष यह कि वह गति भी है स्थिति भी है– एक साथ उभय भी और अनुभव भी, और न जाने क्या–क्या। अन्ततः है रहस्यमय। अतः मूल सत्ता वागगोचर है। दोनों दशाओं को समेटकर ही सत्य पूर्ण होता है– केवल एक रूप में मानना उसे खण्ड रूप में मानना है।

अस्तु, जगत् गति का नामान्तर है। वह अपने ज्ञान-ज्ञेयात्मक उभयरूप में गतिशील है– स्पन्दात्मा है, 'किञ्चिच्चलनात्मक' है– स्वरूप से अप्रच्युत न होने से सामान्य गति पद वाच्य भी नहीं है और किञ्चित् चलनात्मक होने से गतिमय भी है। इस स्पन्दात्मा गति को सृष्टि का मूल उपादान कहा जाता है। इसे शक्ति अथवा Energy भी कह सकते हैं– जो तन्त्रों में सङ्कोच–प्रसारात्मिका कही जाती है। विज्ञान उसे जड़ मानता है। भारतीय चिन्तन उसे चिन्मय कहता है। अब प्रश्न यह उठता है कि इसकी संज्ञा **'शब्द'** क्यों दी जा रही है ? वह तो श्रुतिग्राह्य विषय है। उत्तर यह है कि कोई न कोई संज्ञा तो दी ही जायेगी– अनामा रखने से व्यवहार कैसे चलेगा। तो रूप, रस, शब्द, गन्ध और स्पर्श में शेष चार की तुलना में शब्द अपेक्षाकृत गति में ही अपनी सत्ता रखता है, स्थिति में नहीं। रूप, एस, गन्ध और स्पर्श अपेक्षाकृत स्थिर हैं। दूसरी बात यह है कि शब्द में रचनात्मकता है– सर्जनात्मकता है, बनाने–बिगाड़ने की क्षमता है। प्रयोग करके देखा गया है कि दर्पण पर अव्यवस्थित रूप से बिखरे पड़े रजःकणों पर उत्तम संगीत के प्रभाव से व्यवस्थित होने लगते हैं। संगीत से ही **ओंकारनाथ ठाकुर** ने **मुसोलिनी** को सुला दिया था। निष्कर्ष यह है कि शब्द में मूल सत्ता अथवा स्पन्दात्मा शक्ति के दो गुण हैं– गतिरूपता और सर्जनात्मकता। शब्द में ये दोनों गुण पाये जाते हैं– इसलिए मूल सत्य को गौणी लक्षणा से शब्द कहा जाता है। इसीलिए सृष्टि को शब्दपूर्विका कहा जाता है।

इस सर्जक शब्द को फिर दूसरी पद्धति से समझें। ऊपर कहा गया कि **'चल'** की कल्पना **'अचल'** सापेक्ष है। अतः मूल स्पन्द से परे की अवस्था को निःस्पन्द या अशब्दात्मक ही कहना होगा। जब यह अनुभव तथा तर्क उभयतः सिद्ध है कि जहाँ चाञ्चल्य होगा वहाँ शब्द होगा ही, तो यह भी मानना पड़ता है कि चाञ्चल्य की मात्रा की तारतमिकता तज्जन्य शब्द में भी होगी। यह मात्रा चाञ्चल्य में जितनी स्थूल होगी, तज्जन्य शब्द भी उतना ही श्रवणग्राह्य होगा। इस प्रकार चाञ्चल्य के सूक्ष्म सूक्ष्मतर होते जाने की भी एक सीमा होगी और साथ–साथ श्रवण–सामर्थ्य की भी सातिशयता अथवा तारतामिकता होगी। इस कल्पना से पीछे चलते–चलते जहाँ हमारे श्रवण अनुभवसामर्थ्य की चरम सीमा होगी, निरतिशय सामर्थ्य उसके बाद आयेगा और इस निरतिशय श्रवणसामर्थ्य से श्रुत शब्द **'शब्दतन्मात्र'** होगा– उसमें भी सातिशयता नाम की विकृति न होगी। वह तदेव अथवा तन्मात्रा होगा, अर्थात् वहाँ किसी प्रकार का साङ्कर्य न होगा। साङ्कर्य होते ही उसकी तन्मात्रता समाप्त हो जायेगी, वह शुद्ध न होकर विकृत माना जायेगा। क्या सङ्कीर्ण अथवा विकृत शब्द सर्वश्राव्य होता है ? नहीं। तभी तो यन्त्रों से हम अपना श्रवणसामर्थ्य बढ़ाते जाते हैं और यन्त्र चुक जाते हैं। शब्द की सूक्ष्मता, स्तुतिशयता बढ़ती जाती है। जैव कोशों में तैरते जीवाणुओं का स्पन्दन हम सुन सकते हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि विकृत अथवा संकीर्ण शब्द भी दो प्रकार के हैं– स्थूल और सूक्ष्म। दूसरा सूक्ष्मयन्त्रों तथा

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

योगियों के श्रवणसामर्थ्य से सुना जा सकता है और पहला सर्वसामान्य के लिए श्रव्य है। एक बात और। प्रत्येक पदार्थ अथवा रचना के मूल में एक शक्तिसमूह रहता है जिसकी हलचल अथवा जिसकी मुखरता को उसकी प्रकृति में सुनने का सामर्थ्य निरतिशय श्रव्य सामर्थ्य है। यह निरतिशय श्रवणसामर्थ्य ग्राह्य तन्मात्र शब्द है, स्पन्दन विशेष। स्पन्दन विशेष में भी अनुस्यूत एक सामान्य स्पन्दन है और उससे परे निःस्पन्दन वाग्ब्रह्म से परे परब्रह्म। अत एव कहा गया है कि–

शब्दब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति। इस प्रकार मूल में अशब्द, तदनन्तर सामान्य स्पन्दन, फिर विशेष स्पन्दन (तन्मात्र) असङ्कीर्ण शब्द तदनन्तर सङ्कीर्ण या विकृत के सूक्ष्म और स्थूल। चित्र यों हुआ–

शब्दातीत–निरपन्दशा

शुद्ध शब्द — सामान्य स्पन्दन, स्पन्दनविशेष (निरतिशय–शब्दतन्मात्र)

सङ्कीर्ण शब्द — सूक्ष्म, स्थूल

तन्त्रग्रन्थों में पाँच स्तरों का उल्लेख प्राप्त होता है– जाग्रत, स्वप्न, सुसुप्ति, तुर्य और तुर्यातीत। **प्रपञ्चसारतन्त्र** के टीकाकार **पद्मपादाचार्य** ने स्थूल, सूक्ष्म, कारण सामान्य और साक्षी के नाम से इन पाँचों का उल्लेख किया है। इस प्रकार शब्द के कुल रूप भी पाँच हैं–

(1) निःस्पन्दन = अशब्द

(2) स्पन्दसामान्य = परशब्द–अश्रुत

(3) अपनी प्रकृति में स्पन्दविशेष = शब्दतन्मात्र (निरतिशय श्रवणसामर्थ्यश्रुतशब्द)

(4) विकृति में ग्राह्य = सूक्ष्म शब्द–साधना अथवा यन्त्र से श्रुत

(5) विकृति में ग्राह्य = स्थूल शब्द–वैखरीशब्द श्रोतेन्द्रियग्राह्य

इस तथ्य को पौराणिक भाषा या मिथकीय भाषा में हमारे प्राक्तन ऋषि भी कहते आये हैं। गंगावतरण की मिथकीय कथा वागवतरण या सृष्टि प्राकट्य की ही उपर्युक्त पाँच अवस्थाओं का निरूपण कर रही हैं। पद्मपादाचार्य द्वारा कथित तुरीय ही शब्द ब्रह्म है, जिसका अतिक्रम करके अतिसूर्य या परब्रह्म पद की प्राप्ति होती है। प्रथम को परप्रणव और द्वितीय को अपरप्रणव भी कहा जाता है। **'मन्त्र और मातृकाओं का रहस्य'**– में कहा गया है कि विभिन्न नभ के सदृश शोभित वह परम शिव वहिर्मुख होने की इच्छा से **किञ्चित्** चलित होता है। यह चलन उसका आद्य प्रसर है। इसी को स्पन्द, प्राण और ऊर्मि की संज्ञा दी जाती है। परमशिव रूप पर संवित् का यह प्रथम स्पन्दन स्फुरता अथवा प्रतिभा नामक परावाक् है जो अपना अपरिमित प्रमातृ–प्रमेयों का उद्भव स्थान है। इसे यों भी समझा जा सकता है। नाद सर्वप्रथम अनादावस्था से उतरकर परास्वरूप होकर मूलाधार से उठता है। पुनः मणिपूर और अनाहत चक्रों में आकर प्राण और मन से संयुक्त होकर पश्यन्ती और मध्यमा के रूप में परिणत हो जाता है। अनन्तर कण्ठ में उतरकर

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वही वैखरी रूप वर्णात्मकता को ग्रहण करता है। समस्त वर्णों के कारणता स्वरूप उस नाद में वर्णराशि सूक्ष्म रूप में विद्यमान रहती है, जैसे बीज में पुष्प, फल आदि।

मूलाधार से भी नीचे **वाग्गवकार** त्रिकोण में समष्टि कुण्डलिनी का निवास है। मूलाधार में अग्नि कुण्डलिनी, हृदय में सूर्य कुण्डलिनी ओर भ्रूमध्य में सोम कुण्डलिनी की स्थिति है। वस्तुतः इससे समष्टि प्रणव तथा अकार, उकार तथा मकार का ही बोध होता है **(साम्बपञ्चाशिका)**। **परमादित्यस्तोत्र** में कहा गया है कि परमादित्य प्राणिमात्र के अन्तर्गत शब्दात्मक ओंकार अथवा प्रणव के रूप में निनादित होता रहता है और उससे तन्मात्रात्मक शब्द को गर्भ में लिए हुए परा का प्राकट्य होता है। कहा गया है कि–

ओमिति प्रत्यन्तर्णदति नियतं यः प्रतिपाणिशब्दः
वाणी यस्मात् प्रभवति परा शब्दतन्मात्रगर्भा।
प्राणापानौ वहति च समो यो मिथो ग्रामसक्तो
देहस्थं तं सपदि परमादित्यमाद्यं प्रपद्ये।।

भास्करराय मखी का कहना है शब्द ब्रह्म रूप बीज की उच्छूनावस्था परा है– स्फुटितावस्था पश्यन्ती, मुकुलितावस्था अव्यक्त और दलद्वयाकार मध्यमा और सम्यक् विकसित अवस्था ही वैखरी है।[2]

अस्तु, गंगावतरण की मिथकीय आभा के माध्यम से उक्त पाँच स्तरों वाली सृष्टि के अवतरण की कथा भी व्याख्यात करती है। ऊपर कहा गया है कि जहाँ बिलकुल क्षोभ या चाञ्चल्य नहीं है– वह **अशब्द** की अवस्था है। इसका कारण यह है कि जहाँ चाञ्चल्य ही न होगा वहाँ शब्द किस प्रकार होगा ? उसके बाद चाञ्चल्य होता है, परन्तु सुनने के लिए कोई कान नहीं है– वह परशब्द है। उसके बाद चाञ्चल्य रहता है और वह निरतिशय भाव से सुना जाता है– यही **शब्दतन्मात्र** है। उसके बाद चाञ्चल्य को हमारा भौतिक कर्ण नहीं पकड़ पाता है– यही सूक्ष्म शब्द है। सबके अन्त में चाञ्चल्य भौतिक कर्ण को भी उत्तेजित करके शब्द–ज्ञान उत्पन्न कराता है– यही स्थूल शब्द है।[3]

गंगा विष्णुपादोद्भवा है। उसे विष्णुपदी कहा गया है। फलतः विष्णुधाम अथवा वैकुण्ठ धाम अथवा गोलोक धाम से उसकी उत्पत्ति है। 'गो' शब्द का अर्थ वाक् ही है। नटराज पता नहीं किस आनन्दोच्छल दशा में नृत्य कर रहे हैं। कहा गया है कि वह रस भाव विवर्जित दशा है। वह अशब्दवाच्य है। इस नृत्य में सर्वभूतान्तरात्मा को सात्विकभान हुआ–चाञ्चल्य हुआ–सिसृक्षा हुई–गोलोक की परावाक् **पर शब्द** बन गयी। विष्णु पद **(तद् विष्णोः परमं पदम्)** जब चञ्चल हुआ तभी गंगा बनी। यह सनातनी वेदमयी शब्दमयी गंगा है। इसकी तीन धारायें हम जान सके हैं– **ऋक्, साम, यजुः** तथा **वैखरी, मध्यमा** और **पश्यन्ती**। विष्णुपदप्रसूत पर शब्दात्मक गंगा को प्रजापति ने अपने कमण्डलु में धारण किया– यहाँ परावाक् अपरा वाक् हो गयी, पर शब्द शब्दतन्मात्र हो गया। शब्द का मूलभूत चाञ्चल्य विशुद्ध और निरतिशय शब्दरूप में प्रकृत शिव हुआ। प्रजापति का कमण्डलु उनका ध्यान अथवा पारमार्थिक कर्ण है। यहाँ तक शब्द अपनी

2. वरिवस्यारहस्य
3. जयसूत्रम्, पृ. 18

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

प्रकृति में ही है। प्रजापति के कमण्डलु में जो गंगा–**पश्यन्ती (शब्दतन्मात्रगर्भा)** रही। वही **ब्रह्मा** के कमण्डलु से **हर** की जटा में पहुँचकर गंगा पथ खोकर कलकल ध्वनि करने लगी। यह है शब्द की सूक्ष्म अवस्था मध्यमा। इसे योगी जन दिव्यकर्ण से सुन पाते हैं। महादेव आखिर योगेश्वर हैं। अन्त में वह **'गोमुखी'** में उतरी, वसुधा पर उतरी। यही शब्द की स्थूल मूर्ति वैखरी है। गोलोक से गोमुखी तक की यह यात्रा है। बात यहीं समाप्त नहीं होती है। गंगा गंगासागर तक यात्रा करती है। आदि विद्वान् **कपिल** जिसमें श्रुति प्रवाहित है– सगरसुत उसकी अवहेलना करते हैं। यही उनका पातित्य और भस्मीभवन है, जीवसाधारण का पातित्य है। भगीरथ तपस्या कर उसी बीज शब्दमयी वेदवाणी को उतारते हैं। अड़चन फिर आयी। एक ओर जह्नु मुनि ने उस पुण्यतोया का पान कर लिया और फिर बाहर कर दिया। वह **पद्मासुर** पथ भुलाकर उसे दूसरे पथ पर ले जाने लगा। स्वाभाविक शब्द यथा रूद्र रहकर हमारा मङ्गल करे– इसमें दो बाधक हैं। पहला है– विस्मृति और दूसरा है विकृति। न भूलने से काम चलेगा और न ही विकृत कर डालने से। **जह्नु मुनि** पहले के संकेत हैं और **पद्मासुर** दूसरे के। **जह्नु मुनि** की विस्मृति योगविस्मृति है– निर्वीज समाधि की निसृति है यह– यह अशब्दावस्था है। इस अवस्था में प्रशान्तचित् समुद्र रहता है। यहाँ तो स्वाभाविक शब्द भी प्रशान्त रहता है। यह अन्तिम स्तर की अनुभूति है। यह योग विस्मृति है। **जह्नु मुनि** यदि उस शब्दराशि को सम्प्रदाय में चला दें तो हम सबका उद्धार हो जाये। इसीलिए **जह्नु** की जङ्घा चीरकर **जाह्नवी** को बाहर करना पड़ा। जङ्घा चीरने का अभिप्राय है– उत्तमाङ्ग से अधमाङ्ग की ओर अवतरण– उच्च स्तर से निम्न स्तर की ओर हम सबकी कल्याणकामना से अवतरण। **पद्मासुर** के पथ में अनुगमन नहीं करता है। **भगीरथ** इस प्रवाह को बनाये रखने के लिए अपेक्षित तपस्या के प्रतीक हैं। कुछ ऐसा ही आशय **'दुर्गासप्तशती'** के प्रथम चरित्र में भी निहित है।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

त्रयी वाक्

प्रो. श्रीनारायण मिश्र, वाराणसी

वाक् अर्थात् व्यक्त शब्द मानव जीवन के सकल व्यवहार के निर्वाह के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। यद्यपि चेष्टा–अभिनय आदि से भी कुछ व्यवहारों का सम्पादन हो सकता है जैसा कि महाभाष्यकार **पतञ्जलि** आदि ने कहा है– **'अन्तरेण खल्वपि शब्दप्रयोगं बहवोऽर्था विज्ञायन्तेऽक्षिनिकोचैः पाणिविहारैश्च'**[1] तथापि यह सुस्पष्ट है कि हम शब्द से अपने मनोभावों का श्रोता तक संक्रमण जितनी सुगमता और स्पष्टता के साथ कर सकते हैं उस प्रकार चेष्टा आदि से नहीं। मुखस्मित आदि से हर्ष की अभिव्यक्ति तो हो सकती है, किन्तु उसके कारण आदि की अभिव्यक्ति पूर्णरूपेण नहीं हो सकती है। यदि आंशिक रूप में हो भी जाये तो भी वह बहुत कष्टकर और आयाससाध्य है। इसीलिए महर्षि **यास्क** ने कहा है– **'अणीयस्त्वाच्च शब्देन संज्ञाकरणं व्यवहारार्थं लोके।'**[2] यहाँ **'अणीयस्त्व'** का अर्थ है सरलता, स्पष्टता। **दण्डी** ने वाक् का महत्त्व स्पष्ट करते हुये कहा है–

इह शिष्टानुशिष्टानां शिष्टानामपि सर्वथा।
वाचामेव प्रसादेन लोकयात्रा प्रवर्त्तते।।
इदमन्धं तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्।
यदि शब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारं न दीप्यते।।[3]

बृहदारण्यक उपनिषद् में स्पष्ट कहा गया है कि जब हमारे जीवन में दीपकादि प्रकाश उपलब्ध नहीं होते हैं तब शब्द ही प्रकाशक होता है। उदाहरणार्थ, वर्षा ऋतु की घनान्धकारपूर्ण उस रात्रि को ले सकते हैं जिसमें किसी कारण कोइ लौकिक प्रकाश उपलब्ध न हो। उस दशा में यदि कोई व्यक्ति दूर से आवाहन करता हो तो उसका शब्द ही हमारे लिए प्रकाश का कार्य करता है। उसी के आधार पर हमें दिशा–निर्देश प्राप्त होता है और हम उस व्यक्ति तक पहुँच जाते हैं। इसलिए वैयाकरणों ने शब्द को **'प्रकाश'–'स्वप्रकाश'** कहा है। अपने जीवन में अधिकाधिक पदार्थों का ज्ञान भी हमें शब्द से ही प्राप्त होता है।

इस प्रकार वाक् की मानव–जीवन के व्यवहारों के सुगम रूप से सम्पादनार्थ कितनी उपयोगिता है– यह सुस्पष्ट है। वाक् की इसी उपयोगिता अैर महत्ता को समझते हुये वैयाकरणों

---

1. महाभाष्य 2.1.1
2. निरूक्त 1.17.4
3. काव्यादर्श, 1.3–4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ने इसे ही दर्शन में परमतत्त्व 'ब्रह्म' कहा है। वैयाकरण–मत में इसी वाग्ब्रह्म से इस समस्त जगत् का विकास माना गया है–

> अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
> विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः।।[4]

तथा–

> शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदुः।
> छन्दोभ्य एव प्रथममेतद् विश्वं व्यवर्तत।।[5] इत्यादि।

द्वितीय पद्य में **'आम्नायविदो विदुः'** इस कथन के समर्थन में हरिवृत्ति में दो ऋङ्मन्त्र उद्धृत किये गये हैं–

> सूक्ष्मामर्थेनाप्रविभक्तरूपामेकां वाचमभिष्यन्दमानाम्।
> उतान्ये विदुरन्यामिव च एनां नानारूपामात्मनि सन्निविष्टाम्।।[6]

और

> वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे वाच इत् सर्वममृतं यच्च मर्त्यम्।
> अथेद्वाग्बुभुजे वागुवाच पुरुत्रा वाचो न पदं यच्च नाह।।[7]

इनमें प्रथम मन्त्र तो उपरिलिखित प्रथम पक्ष की हरिवृत्ति में उद्धृत है और द्वितीय मन्त्र द्वितीय पद्य की वृत्ति में।

प्रसङ्गात् यह स्पष्ट कर देना उचित होगा कि **भर्तृहरि** के समय **'परिणाम'** और **'विवर्त्त'** शब्द में पारिभाषिकता नहीं आयी थी। नहीं तो एक ही पद्य में वे इस जगत् को शब्दब्रह्म का परिणाम तात्त्विक परिवर्तन और विवर्त्त–अतात्त्विक परिवर्तन नहीं कहते। भिन्न–भिन्न अवसरों पर कदाचित् किसी आचार्य का कथन तो परस्पर विरूद्ध हो सकता है, किन्तु एक ही अवसर पर ऐसा कथन सम्भव नहीं है। उस समय ये दोनों शब्द समानार्थक माने जाते थे। अत एव **भर्त्तृहरि** ने बिना किसी विशेष के यथासम्भव दोनों शब्दों का प्रयोग किया है। यदि पारिभाषिक दृष्टि से यह जगत् शब्दब्रह्म का परिणाम है अथवा विवर्त्त– यह जिज्ञासा हो तो उसकी शान्ति के लिए यही कहा जा सकता है कि यह जगत् उसका अतात्त्विक परिवर्तन है, विवर्त्त है, परिणाम, अर्थात् तात्त्विक परिवर्तन कथमपि नहीं है। अस्तु, इस विषय में अधिक विवेचन यहाँ अप्रासङ्गिक है।

व्याकरणशास्त्रानुसार वाक् का त्रैविध्य

इस वाक् के तीन भेद अथवा तीन अवस्थायें हैं– **वैखरी, मध्यमा** और **पश्यन्ती। वाक्यपदीय** में **भर्त्तृहरि** ने स्पष्ट का है–

---

4. वाक्यपदीय, 1.1
5. तत्रैव, 1.112 (120)
6. तदेव, 1.1 (वृत्ति)
7. तदेव, 1.120 (वृत्ति)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वैखर्या मध्यमायाश्च पश्यन्त्याश्चैतदद्भुतम्।
अनेकतीर्थभेदायास्त्रय्या वाचः परं पदम्।।[8]

'एतद् व्याकरणशास्त्रं त्रय्या वाचोऽद्भुतं परं पदम्' इस प्रकार अन्वय विवक्षित है। अतः इस पद्य में निर्दिष्ट **'परं पदम्'** इस उक्ति को **'परा वाक्'** का संकेत नहीं माना जा सकता है।

वैखरी–

भर्तृहरि ने अपनी **वाक्यपदीय–वृत्ति** में **वैखरी** शब्द की व्युत्पत्ति नहीं दी है, केवल इसका स्वभाववर्णन इस प्रकार किया है–

"परैः संवेद्यं यस्याः श्रोतविषयत्वेन प्रतिनियतं श्रुतिरूपं सा वैखरी।[9]**"** इसका अन्वय इस प्रकार है– **'यस्याः प्रतिनियतं श्रुतिरूपं श्रोत्रविषयत्वेन परैः संवेद्यं सा वैखरी।'** तात्पर्य यह है कि जिस वाक् का श्रवणयोग्य स्वरूप दूसरों द्वारा सुना जा सके वही वाक् वैखरी है। अन्य आचार्यों ने **वैखरी** शब्द की व्युत्पत्ति भी की है–

'विखर इति देहेन्द्रियसंघात उच्यते, तत्र भवा वैखरी' यह व्युत्पत्ति **जयन्तभट्ट** ने अपनी **न्यायमञ्जरी**[10] में की है। **श्रृङ्गारप्रकाश** में इसे और अधिक स्पष्ट कर दिया गया है– **'विशिष्टं खं सुखमिति दुःखमिति वा राति प्रयच्छति इति विखरो देहेन्द्रियसंघातः।.........तत्र भवा वैखरी।**[11] **अभिनवगुप्त** ने अपनी **ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी** में यही कहा है– **'विखरः शरीरं तत्र भवा तत्पर्यन्तचेष्टासम्पादिकेत्येर्थः।'**[12] **'स्याद्वादमञ्जरी'** में जैन सम्प्रदाय के विख्यात आचार्य **वादिदेव सूरि** ने कुछ भिन्न प्रकार से **वैखरी** शब्द की व्युत्पत्ति की है–

वक्तृभिः विशिष्टायां खरावस्थायां स्पष्टरूपायां भवा वैखरी।[13]

इसका तात्पर्य यही है कि **विखर** का अर्थ है विशिष्ट खरावस्था, अर्थात् वक्ता की वह अवस्था जिसमें वह किसी भी शब्द का व्यक्त रूप में अकारादि वर्णों का सुस्पष्ट रूप में उच्चारण करता है। इससे श्रोता वक्ता द्वारा उच्चारित शब्द का स्पष्टतया श्रवण कर सकता है। **मध्यमा** और **पश्यन्ती** शब्द की आन्तरिक अवस्थायें हैं। अतः इन अवस्थाओं में श्रोता शब्द को सुन नहीं पाता है, क्योंकि वह शब्द वक्ता के शरीर के अन्दर ही रहता है। **वैखरी** अवस्था में तो शब्द इतना सुव्यक्त हो जाता है कि श्रोता के साथ–साथ वक्ता भी अपने शब्दों को सुन सकता है। इसलिए निष्कर्ष यही है कि श्रवणयोग्य शब्द को ही वैखरी कहा जाता है। पूर्वोद्धृत **हरि**-वचन– **'परैः संवेद्यं यस्याः श्रोत्रविषयत्वेन प्रतिनियतं श्रुतिरूपं सा वैखरी'** से भी **वादिदेव सूरि** का मत समर्थित है। इस **हरि**-वचन में प्रयुक्त **'श्रोत्रविषयत्वेन'** पद का अर्थ **वृषभदेव**-कृत **'पद्धति'** में यह दिया गया है–

---

8. वाक्यपदीय, 1.134 (142)
9. तदेव
10. न्यायमञ्जरी, पृ. 343
11. श्रृङ्गारप्रकाश (भाग–3), पृ. 366
12. ई. प्र. वि. वि. (भाग–3), पृ. 187
13. स्याद्वादमञ्जरी, 1.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'श्रोत्रग्राह्यत्वेन। श्रोत्रग्राह्येण रूपेण यत् संवेद्यते।'

इसी प्रकार **'प्रतिनियतम्'** का अर्थ **वृषभदेव** ने– **'विशिष्टानुपूर्वीनियतं पदान्तर–व्यवच्छिन्नम्[14]'** किया है। इससे स्पष्ट है कि **वादिदेव** ने **वैखरी** शब्द का जो उपर्युक्त अर्थ किया है वह वैयाकरण–सम्प्रदाय से भी प्रमाणित है।

'अलङ्कारसर्वस्व' की टीका में राजानक जयरथ ने तो वादिदेव की व्युत्पत्ति से भी विलक्षण व्युत्पत्ति प्रस्तुत की है–

'विशिष्टं खमाकाशं मुखरूपं राति गृह्णातीति विखरः प्राणवायुः सञ्चारविशिष्टो वर्णोच्चारः, तेनाभिव्यक्ता वैखरीति।[15]'

यह व्युत्पत्ति शब्दतः भिन्न होने पर भी तात्पर्यतः पूर्वोक्त व्युत्पत्तियों से भिन्न नहीं है।

ध्यान देने योग्य एक बात यह है कि उपर्युक्त सभी व्युत्पत्तियाँ व्याकरणशास्त्र के विषयभूत व्यक्तर्वणा **वैखरी** को ध्यान में रखकर की गयी प्रतीत होती हैं, इसके वास्तविक अर्थ के अन्तर्गत तो सभी प्रकार के श्रवणयोग्य शब्द आ जाते हैं चाहे वे व्यक्त शब्द हों अथवा अव्यक्त। अत एव **हरिवृत्ति** में ही कहा गया है–

'शिलष्टा व्यक्तवर्णसमुच्चारणा प्रसिद्धसाधुभावा भ्रष्टसंस्कारा च। तथा याऽक्षे या दुन्दुभौ या वेणौ या वीणायामित्यपरिणामभेदा।'[16]

अत एव वृत्ति की **'पद्धति'** नामक टीका में वृषभदेव ने तैत्तिरीय संहिता के इस गद्य को उद्धृत किया है–

'वाग्वै देवेभ्योऽपाक्रामत्। यज्ञायातिष्ठमाना सा वनस्पतीन् प्राविशत्। सैषा वाग्वनस्पतिषु वदति, या दुन्दुभौ या वीणायाम्[17]।

यह वाक्य **'पद्धति'** टीका में शुद्ध रूप में मुद्रित नहीं है। अतः यद्यपि **वैखरी** शब्द श्रवणयोग्य व्यक्ताव्यक्त उभयविध शब्दों का वाचक है तथापि प्रसङ्गानुसार यह व्याकरणशास्त्र के विषय व्यक्तवर्ण, श्रवणयोग्य अर्थवान् शब्दमात्र के लिए, शक्तिसंकोच अथवा योगरूढ़ि के आधार पर प्रयुक्त हुआ है। यदि भ्रष्टसंस्कार कोई व्यक्तवर्ण शब्द–गावी, गोणी आदि भी हो तो उसके लिए भी नहीं, अव्यक्त शब्द के लिए इस प्रसङ्ग में प्रयुक्त होने की तो शङ्कामात्र भी नहीं है। यही स्थिति वाक् शब्द की भी है। मूलतः यह शब्दमात्र के लिए प्रयुक्त होता रहा है जैसा कि पूर्वोद्धृत **तैत्तिरीय-संहिता** के वचन से स्पष्ट है, परन्तु व्याकरणशास्त्र व्यक्त साधु शब्दों के बाह्य तथा आभ्यन्तर दोनों स्वरूपों के लिए ही **'वाक्यपदीय'** आदि ग्रन्थों में प्रयुक्त हुआ है। इस प्रकार का संकुचितार्थक वाक् शब्द का प्रयोग **तैत्तिरीय-संहिता** में भी हुआ है। यथा–

---

14. वा. प. वृत्ति–1.134 (142) तथा पद्धति–पृ. 213 (वा. प. 1.134)
15. अलङ्कारसर्वस्वटीका, पृ. 2
16. हरिवृत्ति, 1.134 (142)
17. तै. सं., 6.1.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'वाग् वै पराच्यव्याकृताऽवदत्। ते देवा, इन्द्रमब्रुवन्– इमां नो व्याकुर्विति। तामिन्द्रो मध्यतोऽवक्रम्य व्याकरोत्।'[18]

यह वैखरीपद प्रतिपाद्य साधु शब्द व्याकरणशास्त्र की प्रवृत्ति के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि इसी को समक्ष रखकर कल्पित प्रकृति–प्रत्ययादि–विभाग द्वारा यह शास्त्र शब्द के साधुत्व का ज्ञापक है। व्यवहार के लिए तो यह आवश्यक है ही। अन्तर केवल इतना है कि व्यवहार–निर्वाह के लिए साधु वैखरी और असाधु वैखरी वैयाकरणों के मत में समान रूप से अभिप्रेत अर्थ का प्रतिपादन करती है, किन्तु साधु के प्रयोग से धर्म और असाधु के प्रयोग से अधर्म के अर्जन में अन्तर है–

समानायामर्थावगतौ शब्दैश्चापशब्दैश्च शास्त्रेण धर्मनियमः।'[19]

नैयायिक तो असाधु शब्दों में अर्थबोधकता नहीं मानते। उनका कहना है कि असाधु साधु के अनुमापक होते हैं और अनुमित साधु शब्द में ही अर्थ-बोधकता है–

असाधुरनुमानेन वाचकः कैश्चिदिष्यते।
वाचकत्वाऽविशेषेऽपि नियमः पुण्यपापयोः।।[20]

पूर्व में कहा जा चुका है कि साधुत्वविशिष्ट वैखरी शब्द ही व्याकरणशास्त्र का विषय है। इसी से इसकी व्यावहारिक महत्ता स्पष्ट है। इसीलिए वृषभदेव ने यहाँ तक कहा है कि वैखरी शब्द का व्याकरणशास्त्र द्वारा संस्कार कर दिये जाने पर सभी शब्द– मध्यमा और पश्यन्ती भी संस्कृत–कृत संस्कार हो जाते हैं–

येयं वैखरी वाक् तस्यां संस्क्रियमाणायां सर्वा एव संस्कृता भवन्ति, तज्जातीयकत्वात्।'[21]

यह वक्तव्य शब्दों के विषय में अर्थवादमात्र है, वस्तुस्थिति की अभिव्यक्ति नहीं, क्योंकि शब्दनित्यत्वादी वैयाकरणों के मत में शब्द पहले असंस्कृत था और पश्चात् व्याकरण के सूत्रों द्वारा इसका संस्कार–इसमें साधुत्व का आधार होता है, यह मान्यता है ही नहीं। साधुत्व तो पूर्वसिद्ध है, व्याकरणशास्त्र तो उसका ज्ञापकमात्र है, उसमें संस्काराधायक नहीं है। अतः 'सर्वाः संस्कृता भवन्ति' इस वक्तव्य का तात्पर्य यही है कि सभी–पश्यन्ती और मध्यमा के साधुत्व का बोध वैखरी के साधुत्वबोध से हो जाता है। यतः वैखरी मध्यमा वाक् से ही वर्णादिभेदव्यञ्जक प्राणवृत्ति द्वारा उत्पन्न होती है। अत एव मध्यमा का अनुमापक अभिव्यञ्जक है और श्रोत्रोपलब्धि विषय होकर लोकव्यवहार का निर्वाहक हो जाती है। अत एव हरिवृत्ति में कहा गया है–

स्थानेषु विवृते वायौ कृतवर्णपरिग्रहा।
वैखरी वाक्प्रयोक्तृणां प्राणवृत्तिनिबन्धना।।[22]

18. तै. सं., 6.4.7
19. महाभाष्य, पस्पशाह्निक
20. वाक्यपदीय, 3.3.30
21. पद्धति. वाक्यपदीय, 1.134 (142)
22. हरिवृत्ति, 1.134 (142)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वृषभदेव ने इस विषय को बहुत स्पष्ट कर दिया है–

'स चायं पश्यन्ती–प्रेरितः प्राणो मध्यमां परिपुष्णाति। परिपोषश्च तस्याः श्रोत्रोपलभ्यस्वरूपनिष्पत्तिः।......सैव हि मध्यमा प्राणेन करणेषूपनिचिता श्रोत्रोपलभ्यतां याता वैखरी भवति।.....सा हि श्रोत्रेणोपलब्धा व्यवहारनिमित्तम्।'[23]

इसी प्रकार का वैखरी का स्वरूप शैवागमाचार्य सोमानन्द ने भी 'शिवदृष्टि' में प्रस्तुत किया है–

सम्प्राप्ता वक्त्रकुहरं कण्ठादिस्थानभागतः।
वैखरी कथ्यते सैव बहिर्वासनया क्रमात्।।[24]

इस पर उत्पलदेव का वचन भी द्रष्टव्य है–

अत्रापि बिन्दुनादमरुत्क्रमात्।[25]

सा पश्यन्ती 'सम्प्राप्ता वक्त्रकुहरम्' इति योज्यम्। तदुक्तम्–

'प्राणो वर्णानभिव्यज्यवर्णेष्वेव प्रलीयते'[26] इति।

ततो वक्त्रोदरं प्राप्ता कण्ठादिस्थानभागेषु विभक्तककारादिवर्णरूपा वैखरी वर्ण्यते–

स्थानेषु विवृते वायौ कृतवर्णपरिग्रहा।
वैखरी वाक् प्रयोक्तॄणां प्राणवृत्तिनिबन्धना।।[27]

इस हरिवचन का आशय स्पन्दकारिका की स्वोपज्ञ 'विवृत्ति' में रामकण्ठाचार्य ने स्पष्टरूप में प्रतिपादित किया है–

यदा तु प्रयोक्तृपुरुषेच्छानुविधायिप्रयत्नप्रेरिते प्राणाभिधाने मरुति शारीरोद्देशेषु उरः प्रभृतिषु जाताभिघाते सैव सामान्यध्वनिरूपा स्वरव्यञ्जनादिभेदविभक्ताकारादिरूपतां प्रयोक्तृभेदेऽपि अव्यभिचरन्ती प्रसरति तदा वर्णभेदादिव्यञ्जकप्राणमात्राश्रया वैखर्यभिधानवाग्रूपा विकृत्तिरित्युक्तम्–'स्थानेषु...........निबन्धना।' इति तदापि असौ देशकालाधारप्रयोक्त्रादिवैचित्र्यैः अविकार्यनियतवर्णसमुदायात्मिकतां पुरुषेच्छादिसापेक्षव्यक्तिकाम् अजहती नित्यैव संविद्रयूत्वमपि अनुगतमेव मध्यमावदस्यामपीति स्वमार्गस्थत्वमप्यस्या न व्याहन्यते। एवमसौ वैखरीरूपतामापन्नापि मातृकावर्गवर्णपदवाक्यार्थभेदन अपर्यन्तं प्रसरं गृहणाति।।[28] 'लघुमञ्जूषा'[29] में भी वैखरी का

---

23. पद्धति, 1.134 (142)
24. शिवदृष्टि, 2.7
25.
26. वाक्यपदीय, 1.115-16
27. तत्रैव 1.134 (142) हरिवृत्ति
28. स्पन्दकारिकाविवृत्ति 4.18
29. लघुमञ्जूषा, पृ. 178

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यही स्वरूप वर्णित है किन्तु वर्णना संक्षिप्त है। वहाँ एक विशेष बात यह है कि **वैखरी** को **'विराडधिदेवत्या' 'ओम्' (प्रणव)** का ही **व्यान** और **उदान** वायु के साहित्य से परिवर्त्तित रूप कहा गया है– **'प्रणव एव व्यानोपादानाभ्यां सह वैखरीरूपं प्रतिपद्यते।'**

एक विषय और भी ध्यान देने योग्य है। कहीं **पश्यन्ती** के **वैखरीरूप** धारण करने की बात कही गयी है तो कहीं मध्यमा के। परन्तु इसमें तात्त्विक भेद नहीं है, क्योंकि व्याकरणसम्प्रदाय में वाक् का मूल स्वरूप **पश्यन्ती** है, जो एक विशेषदशा में मध्यमारूप में और अन्य विशेषदशा में **वैखरी** रूप में विवर्तित होती है।

वैखरी का यही स्वरूप **'स्याद्वादरत्नाकर'**,[30] **'ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृत्तिविमर्शिनी'**[31] आदि ग्रन्थों में वर्णित है।

आनुपूर्वी विशेषविशिष्ट वर्णसमूहात्मक **वैखरी** में सभी क्रमिक वर्णों का कैसे और किस प्रकार का युगपत् ज्ञान होता है जिससे **मध्यमा** का पूर्ण अभिव्यञ्जन हो पाता है– इस विषय पर मध्यमा और **पश्यन्ती** के स्वरूपों का निरूपण करने के पश्चात् विचार किया जायेगा।

मध्यमा–

वाक् की यह द्वितीय अवस्था है। इसे **मध्यमा** इसलिए कहा जाता है, क्योंकि यह प्रथम **पश्यन्ती** और तृतीय **वैखरी** के मध्य में आती है–

'वैखरीपश्यन्त्योर्मध्ये भावान्मध्यमा वागिति।'[32]

वाक्यपदीय की **हरिवृत्ति** में इसका स्वरूप प्रथमतः इस प्रकार वर्णित है–

मध्यमा त्वन्तःसन्निवेशिनी परिगृहीतक्रमेव बुद्धिमात्रोपादाना। सा तु सूक्ष्मप्राण–वृत्त्यनुगता।[33]

इसे अन्तःसन्निवेशिनी कहा गया है, क्योंकि **वैखरी** के समान यह बाह्येन्द्रिय–वागिन्द्रिय– में स्थित नहीं है, अपितु अन्तःकरण में स्थित होती है। **वृषभदेव** ने इसे स्पष्ट कर दिया है–

'अन्तःसन्निवेशिनी इति न करणस्था, किन्त्वेनं शब्दं समुच्चारयामीति बुद्धौ यः शब्दाकारः।[34]

'परिगृहीतक्रमेव बुद्धिमात्रोपादाना' का उपपादन **वृषभदेव** ने इस प्रकार किया है–

बुद्धिमात्रमुपादानं यस्यास्तत्साधारत्वात्। अन्तर्ग्रहणं बाह्यवावच्छेदाय। अन्तःसन्नि–वेशित्वे क्रमवत्तायां परमार्थतश्चाक्रमत्वे हेतुपदर्शनमेवैतत्। बुद्धिस्थत्वादन्तःसन्निवेशित्व

---

30. 1.7
31. भाग–3, पृ. 187
33. हरिवृत्ति, 1.134 (142)
34. वृषभदेव, 1.134 (142)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

क्रमव्याकारेण प्रत्यवभासनात् क्रमवत्त्वमेकबुद्धित्त्वादव्यतिरेकादक्रमत्वम्।[35]

इससे यही प्रतीत होता है कि **मध्यमा** वाक् में वस्तुतः क्रम होता नहीं है। बुद्धि, जिसे **मध्यमा** का उपादान माना जाता एक–अक्रमा है और उपादान–बुद्धि और उपादेय **मध्यमा** वाक् में कोई पारमार्थिक भेद नहीं है, किन्तु आपाततः बुद्धि में यह वाक् सक्रमारूप में अवभासित होती है– यही द्योतित करने के लिए **'इव'** शब्द का प्रयोग है–

'एकत्वाद् बुद्धेस्तदव्यतिरेकाच्च शब्दस्येव शब्दः।'[36]

जब प्राणवायु उच्चारण स्थान पर अभिघात करता है तब इसकी वृत्ति स्थूल कहलाती है, ऐसा न होने पर जो प्राणवायु की वृत्ति होती है उसे सूक्ष्मवृत्ति कहा जाता है–

'करणान्यभिघ्नतोऽस्य प्राणस्य स्थूला वृत्तिः' वृषभदेव के इस कथन से यह विषय प्रमाणित होता है। **मध्यमा** वाक् में प्राणवायु की सूक्ष्मवृत्ति ही होती है, स्थूलवृत्ति नहीं। स्थूलवृत्ति होने पर तो यह **मध्यमा वैखरीरूप** को धारण कर लेती है। अत एव **हरिवृत्ति** में **मध्यमा** वाक् को **'सूक्ष्मप्राणवृत्त्यनुगता'** कहा गया है, परन्तु **हरिवृत्ति** में **मध्यमा** वाक् का निरूपण करने वाले **महाभारत** से उद्धृत पद्य–

केवलं बुद्ध्युपादाना क्रमरूपानुपातिनी।
प्राणवृत्तिमतिक्रम्य मध्यमा वाक् प्रवर्त्तते।।

में इसे **'क्रमरूपानुपातिनी'** यह कहकर इसे क्रमवती कहा गया है। इसीलिए इसी पद्य को उद्धृत कर **जयन्तभट्ट** ने अपनी **'न्यायमञ्जरी'** में मध्यमा को **'अन्तःसंकल्प्यमानक्रमवती'** कहा है–

'या पुनरन्तःसंकल्प्यमानक्रमवती श्रोत्रग्राह्यवर्णरूपाभिव्यक्तिरहिता वाक् सा मध्यमोच्यते।'[37]

'न्यायमञ्जरी' के वाक्य में **'अन्तःसंकल्प्यमानक्रमवती'** के स्थान पर **'अन्तःसंकल्प्यमाना क्रमवती'**[38] यह असमस्त पाठ **'स्याद्वादरत्नाकर'** में उपलब्ध है और हमारी दृष्टि में उचित भी यही पाठ है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि पूर्व में **हरिवृत्ति** में जो कहा गया है कि **मध्यमा** अक्रमा होने पर भी क्रमवती जैसी भासित होती है वह और महाभारतीय श्लोकोक्त सक्रमत्व परस्पर विरुद्ध है। हाँ, पूर्व में **हरिवृत्ति** में एक पक्षान्तर प्रस्तुत किया गया है जिससे महाभारतीय श्लोकोक्त सक्रमत्व का सामञ्जस्य अवश्य है। यह पक्षान्तर है– **क्रमसंहारभावेऽपि प्राणपरिग्रहैव केषाञ्चित्**[39]

---

35. वृषभदेव, 1.134 (142)
36. वही
37. न्यायमञ्जरी, पृ. 343
38. स्याद्वादरत्नाकर, पृ. 89
39. हरिवृत्ति, 1.134 (142)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इसका अभिप्राय वृषभदेव ने इस प्रकार स्पष्ट किया है–

'यद्यप्येकबुद्धिनिष्ठत्वान्नास्ति क्रमः तथापि व्यक्त्या प्राणवृत्त्या तदानीमप्यस्ति परिग्रहोऽस्याः। स्वयमप्युपांशुतरं पठतः तत् स्पष्टम्।'[40]

इस प्रसङ्ग में **'बुद्ध्युपादाना'** आदि वर्णन में **'बुद्धि'** शब्द का और **'क्रम'** शब्द का अर्थ स्पष्ट करना आवश्यक है।

बुद्धि शब्द अनेकार्थक है। प्रकृत में हमारी दृष्टि में इसका अर्थ संविद्रूपा **पश्यन्ती** वाक् ही है, अन्य कोई नहीं। कारण यह है कि वाक् का मूलस्वरूप तो **पश्यन्ती** ही है। यही **पश्यन्ती**, मध्यमा और तद्द्वारा **वैखरी** के रूप में विवर्तित होती है– यह व्याकरणदर्शन का सिद्धान्त है, जो मध्यमास्वरूप विवर्त्त है। उसकी वास्तविक उपादानता तो सम्भव नहीं है, परन्तु व्यावहारिक दृष्टि से उसे उपादान कहा जा सकता है। अद्वैत वेदान्त के अनेक आचार्य ब्रह्मविवर्त्तभूत जगत् का उपादान ब्रह्म को मानते हैं। यह उपादानता अविद्याकृत होने से पारमार्थिक नहीं है, अपितु व्यावहारिकमात्र है, क्योंकि उपादेय के पारमार्थिक होने पर ही उपादानत्व की पारमार्थिकता हो सकती है, अन्यथा नहीं। इसी प्रकार कालशक्ति के द्वारा ही **पश्यन्ती मध्यमा** का उपादान है, स्वरूपतः नहीं। अतः जिस प्रकार अद्वैत दर्शन में जगत् की ब्रह्मगत उपादानता व्यावहारिक है उसी प्रकार **पश्यन्ती** में भी **मध्यमा** की व्यावहारिक उपादानता मानी गयी है। व्याकरणदर्शन के अनुसार **पश्यन्ती** के अतिरिक्त किसी को **मध्यमा** का उपादान मानना सम्भव भी नहीं है। अतः मध्यमा के उपादान के रूप में **हरिवृत्ति** में निर्दिष्ट **'बुद्धि'** का अर्थ **'संविद्रूपा पश्यन्ती'** ही है।

अब कुछ विचार क्रम के विषय में भी उचित है। क्रम का अर्थ पौर्वापर्य है। यह पौर्वापर्य वाक् के प्रसंग में दो प्रकार का हो सकता है– वाक् की अवस्थाओं को लेकर और वाक् (शब्द) में वर्णों की आनुपूर्वी को लेकर! अवस्थाओं की दृष्टि से तो वस्तुतः पश्यन्ती मात्र अक्रमा है, क्योंकि व्याकरण सम्प्रदाय में इससे पूर्व वाक् की कोई अन्य अवस्था नहीं है[41]। जिसके पूर्व कोई न हो उसे अक्रमा और जिसके पूर्व कोई अवस्था हो उसे सक्रमा कहना उचित प्रतीत होता है। इस दृष्टि से **पश्यन्ती** अक्रमा है और **मध्यमा** तथा **वैखरी** सक्रमा हैं। **मध्यमा** को पूर्वनिर्दिष्ट पद्य में **'क्रमरूपानुपातिनी'** कहने का यही अभिप्राय प्रतीत होता है। अब यह भी द्रष्टव्य है कि वर्णानुपूर्वी की दृष्टि से मध्यमा को क्रमयुक्त माना जाये अथवा नहीं। **वाक्यपदीय** के द्वितीय काण्ड में एक कारिका है–

अव्यक्तः क्रमवान् शब्द उपांश्यमधीयते।
अक्रमस्तु वितत्येव बुद्धिर्यत्रावतिष्ठते।।[42]

इसकी वृत्ति में यह कहा गया है–

---

40. वृषभदेव, 1.134 (142)

41. इस प्रसङ्ग में–
नित्येषु तु कुतः पूर्वं परं वा परमार्थतः।
एकस्यैव तु सा शक्तिर्यदेवमवभासते।। वा. प. 2.22
तथा– 'नित्येषु हि परमार्थतः पूर्वापरभावोऽसम्भवी, उपाधिकृतो दृश्यत एव'। यह हरिवृत्ति भी स्मरणीय है।

42. वही, 2.19

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'उपांशु परमोपांशु व्यक्तो व्यक्ततरश्च विलम्बितो विलम्बितरश्च द्रुतो द्रुततरश्च इत्यादिकाः प्रतिभासा अभिव्यञ्जकध्वनिकृता न पुनः सत्या इति बोद्धव्यम्। तस्माद् यः शब्दो व्यक्त उपांशु कृत्वाऽधीयते सोऽभिव्यञ्जकध्वनिकृतात् क्रमवान् नामाविद्यावस्थायुक्तः प्रतीयते। परमार्थतस्त्वसावक्रम एव स्फोटात्मा प्रतिभासः। उपाधिवशात्तत्र बुद्धिर्विततेवानुगम्यत इति बोद्वव्यम्।'

इस **हरिवृत्ति** में प्रयुक्त 'व्यक्त' शब्द का अर्थ यदि **पाणिनि** के **'व्यक्तवाचां समुच्चारणे'**[43] सूत्र को ध्यान में रखकर किया जाये तो स्पष्ट हो जायेगा कि यहाँ से **वैखरी** की अवस्थाओं का वर्णन किया गया है, क्योंकि **पतञ्जलि** ने व्यक्तवाक् का अर्थ किया है– **'येषां वाच्यकारादयो वर्ण व्यज्यन्ते (ते व्यक्तवाचः)।'**

अतः इससे पूर्व निर्दिष्ट उपांशु और परमोपांशु को मध्यमा से सम्बद्ध मानना उचित है। **वृषभदेव** ने **वाक्यपदीय** कारिका की वृत्ति की व्याख्या में उपांशुतर का उल्लेख किया है। इस विषय में एक सम्भावना तो यह है कि उपांशु, उपांशुतर और परमोपांशु, अर्थात् उपांशुतम ये तीन भेद हैं, क्योंकि तारतम्य का अन्ततो उपांशुतम मानने पर ही हो सकता है। तब इसी प्रकार व्यक्त आदि के तारतम्य का भी पर्यवसान व्यक्ततम आदि में मानकर वृत्ति को उपलक्षणपरक स्वीकार करना होगा। इसमें कोई आपत्ति भी नहीं है। किन्तु मुख्यतया विचारणीय यह है कि यदि उपांशु, उपांशुतर और परमोपांशु को मध्यमा की दशा माना जाये तब तो मध्यमा से भी ध्वनि का सम्बन्ध सिद्ध होगा। इतना अवश्य है कि यह ध्वनि स्वसंवेग होगी, पर संवेग नहीं। इस स्थिति में **मध्यमा** में भी अव्यक्त रूप में वर्णानुपूर्वीस्वरूप क्रम का अपलाप नहीं किया सकता है। साथ ही, जब परमार्थतः वैयाकरणों का **'एकोऽनवयःशब्दः'** सिद्वान्त है तो **पश्यन्ती** से अतिरिक्त **मध्यमा** को भी अनवयव, वर्णानुपूर्वीरहित– अक्रमा और नित्य कहना शब्दाद्वैतवाद के प्रतिकूल होगा। अतः **मध्यमा** को स्वरूपतः अक्रमा नहीं कहा जा सकता है किन्तु इसे उपादानीभूत **पश्यन्ती** के रूप में– तदभिन्न रूप में लिया जाये तो **मध्यमा** को भी अक्रमा कहा जाना उचित ही है। यह स्थिति भी अद्वैत वेदान्त के प्रतिबिम्बवाद के समान है। इस पक्ष में समष्टिस्वरूप माया में बुद्ध के प्रतिबिम्ब को ईश्वर और व्यष्टिस्वरूप माया अथवा अविद्या को ब्रह्म के प्रतिबिम्ब को जीव कहा गया है। इन दोनों को प्रतिबिम्बत्वेन मिथ्या और बिम्बत्वेन सत्य कहा गया है।

अत एव **मध्यमा** को एकरूपतः सक्रमा और **पश्यन्ती** से अभिन्न होने के कारण ताद्रूप्य मानने पर अक्रमा कहा जा सकता है। साथ ही **वैखरी** को स्वपरसंवेग और मध्यमा को स्वसंवेका कहने से भी **मध्यमा** का सक्रमत्व मध्यमात्वेन स्वरूपेण सिद्ध है। अतः दृष्टिभेद से इसका सक्रमत्व और अक्रमत्व दोनों ही संगत हैं, इनमें परस्पर विरोध नहीं है। इसीलिए जो लोग मध्यमा को **स्फोट** कहते हैं उनके मत में **स्फोट** अनित्यहै, किन्तु **पश्यन्ती** को **स्फोट** मानने वाले आचार्यों के मतानुसार यह नित्य है। स्फोट के अनित्यत्व और उसके नित्यत्व की दोनों ही मान्यतायें वैयाकरण–सम्प्रदाय में प्रसिद्ध है। इस प्रङ्सग में **हरिवृत्ति** के एक वक्तव्य को उद्धृत करना पर्याप्त होगा–

---

43. वही, 1.34

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'अनित्यपक्षे स्थानकरणप्राप्तिविभागहेतुकः प्रथमाभिनिर्वृत्तो यः शब्दः स स्फोट इत्युच्यते।.....नित्यपक्षे संयोगजविभागजध्वनिव्यङ्ग्यः स्फोटः।।'[44]

महाभाष्यदीपिका के इस कथन से भी यही प्रमाणित होता है–

'तत्र कार्यपक्षे स्फोट एव संयोगाद् विभागात् संयोगविभागाभ्यां वा निष्पद्यते।।'[45]

पश्यन्ती

वैयाकरणों के मत में **पश्यन्ती** शब्द का मौलिक और तात्त्विक स्वरूप है। इसका स्वरूपवर्णन निम्नलिखित रूप में **हरिवृत्ति** में किया गया है–

'प्रतिसंहृतक्रमा सत्यप्यभेदे समाविष्टक्रमशक्तिः पश्यन्ती। सा चलाऽचला प्रतिलब्धसमाधाना चावृता च विशुद्धा च, सन्निविष्टज्ञेयाकारा प्रतिलीनाकारा निराकारा च, परिच्छिन्नार्थप्रत्यवभासा संसृष्टार्थप्रत्यवभासा प्रशान्तसर्वार्थप्रत्यवभासा चेत्यपरिमाणभेदा।'[46]

इसका अभिप्राय यह है कि यह प्रतिसंहृतक्रमा है, अर्थात् इसमें वर्णानुपूर्वी का योग नहीं होता है। इसीलिए इसे अक्रमा माना जाता है। **वृषभदेव** ने इसे स्पष्ट करते हुये कहा है–

'यदा हीदन्तया निरूपयति तदैकान्ततः क्रमाभावो वर्णानाम्।'[47]

हरिवृत्ति में इसे अधिक स्पष्ट किया गया है–

'यत्र तु प्रतिसंहृतक्रमयोगया बुद्ध्या निमित्तान्तरोपसम्प्राप्तम् अव्यक्ते शब्देऽध्यारोपितं हि शब्दानां क्रमरूपमिव साक्षात्क्रियते तत्प्रतिसंहृतक्रमम्।'[48]

इससे स्पष्ट है कि **पश्यन्ती** स्वरूपतः अक्रमा है, किन्तु इसमें क्रमशक्ति द्वारा सक्रमत्व आरोपित है। आरम्भ में **हरिवृत्ति** में जो आपाततः परस्पर विरूद्ध वर्णन किया गया है **'चलाऽचला'** इत्यादि उसका समाधान एक को स्वाभाविक और दूसरे को आरोपित मानकर करना चाहिये। **'प्रतिसंहृतक्रमा'** और **'समाविष्टक्रमशक्तिः'** इनमें तो कोई विरोध नहीं है, क्योंकि प्रथम विशेषण से क्रम का निषेध किया गया है जबकि द्वितीय विशेषण से क्रमशक्ति का समावेश कहा गया है। क्रम तो क्रमशक्तिजन्य है, स्वयम् क्रमशक्तिस्वरूप नहीं। अतः निष्क्रमत्व और क्रमशक्तिमत्त्व में परस्पर विरोध नहीं है। शक्ति और शक्तिमान् में अभेद तो व्याकरणशास्त्र में मान्य है ही। इसे 'चला' भी कहा गया है और 'अचला' भी। मध्यमादिरूप में विवर्त्तित होने के कारण इसे चला कहा गया है, परन्तु विवर्त्तात्मक परिवर्त्तन के अतात्त्विक होने से यह स्वभावतः अचला है। इस व्याकरणशास्त्र में **पश्यन्ती** को ही शब्दब्रह्म कहा गया है। अतः तत्त्ववेत्ताओं– योगियों की दृष्टि में प्रत्ययकाल में अथवा शब्दब्रह्मस्वरूप **पश्यन्ती** का साक्षात्कार हो जाने पर इसके निखिल विवर्त्त का इसी में समाधान–समावेश–विलय हो जाता है। इसी कारण **पश्यन्ती** को– **'प्रतिलब्धं साक्षात्कृतं तत्त्वविद्भिः सकलविवर्त्तस्य समाधानं विलयो यत्र सा प्रतिलब्धसमाधाना**

---

44. हरिवृत्ति, 1.102
45. महाभाष्यदीपिका, पृ. 76
46. हरिवृत्ति, 1.134 (142)
47. वृषभदेव, 1.134 (142)
48. हरिवृत्ति, 1.134 (142)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कहा गया है। व्यवहारकाल में सामान्यजन की दृष्टि में यह पश्यन्ती अपभ्रंश से आच्छन्न प्रतीत होती है, परन्तु वाग्योगवित् की तो यह सर्वदा विशुद्ध ही प्रतीत होती है–

'आवृता अपभ्रंशैर्वा समाकीर्णा तैरवष्टब्धेत्यावृता। विशुद्धा च वाग्योगविदाम्। ते हि तामक्रमां वाचं वेदयन्ते अपभ्रंशैर्वाचं विविक्ताम्। यथा वैयाकरणाः।'[49]

यह वर्णन **'सक्तुमिव तितऊना पुनन्तो यत्र धीरा मनसा वाचमक्रत'** इत्यादि ऋग्वर्ण का स्मारक है। यह पश्यन्ती **'सन्निविष्टज्ञेयाकारा'** है, क्योंकि इसमें लौकिक दृष्टि से जिस अर्थ को शब्द का बोध्य कहा जाता है वह इस रूप में समाविष्ट है, जिससे उसका शब्द से न भेद रहता है और न भेद का ज्ञान ही हो पाता है। जब शब्द और अर्थ का भेद परमार्थतः है ही नहीं तब उसका बोध योगियों को भी कैसे हो सकता है। **नागेश भट्ट** ने **भाष्य प्रदीपोद्योत** में जो यह कहा है कि **'पश्यन्ती** में शब्द और अर्थ के भेद का साक्षात्कार योगिजन को होता है' वह **शैवदार्शनिकों** की **पश्यन्ती** के विषय में तो उचित है, क्योंकि उनकी **पश्यन्ती** वाक्तत्त्व का मूल रूप नहीं है। किन्तु वैयाकरणों की **पश्यन्ती** तो वाक्तत्त्व का पारमार्थिक रूप है। इसमें जब शब्दार्थ में भेद ही नहीं है अर्थात् 'जो शब्द है वही अर्थ है और जो अर्थ है वही शब्द है' तो फिर किसी के लिए भी इस **पश्यन्ती** के शब्द और अर्थ के भेद ज्ञान की उक्ति कैसे संगत हो सकती है। इसी परस्पराभेद को– जो अर्थ है वही पश्यन्त्मात्मक शब्द है और जो यह शब्द है वही अर्थ है– इस पारमार्थिक स्थिति को स्पष्ट करने के लिए ही **पश्यन्ती** को **'सन्निविष्टज्ञेयाकारा', 'प्रतिलीनाकार'** तथा अन्ततः **'निराकारा'** भी कहा गया है। शब्द से अर्थ का भेद नहीं है और अर्थ से शब्द का भेद नहीं है– इस कथन में प्रकारान्तर से भेदबुद्धि निहित है। इसी का निराकरण करते हुये **पश्यन्ती** को अन्त में **'निराकारा'** कहा गया है। इसी निराकारत्व के हेतु रूप में **'प्रतिलीनाकारा'** कहा गया है। इसमें ज्ञेय का आकार इस प्रकार विलीन–तादात्म्यापन्न रहता है कि उसका पृथग् भान होता ही नहीं है। इसे **'परिच्छिन्नार्थप्रत्यवभासा'** इसलिए कहा गया है क्योंकि भेदबुद्धिविशिष्ट सामान्य जन को इससे परिच्छिन्न गवाश्वादि अर्थ का बोध होता है, इसकी अपरिच्छिन्नार्थता का अनुभव तो केवल तत्त्ववेत्ता को होता है। **'संसृष्टार्थप्रत्ययाभासा'** का अभिप्राय यदि निषेधात्मक माना जाये तो अधिक उपयुक्त होगा– इसमें शब्द से भिन्न रूप में अर्थ का और अर्थ से भिन्न रूप में शब्द का मान– असंसृष्टार्थप्रत्यवभास परमार्थतः नहीं होता है। अत एव अन्त में इसे **'प्रशान्तसर्वार्थप्रत्यवभासा'** कहा गया है। सारांश यही है कि **पश्यन्ती** परमार्थतः अक्रमा, अभिन्नरूपा, शब्दार्थभेद से सर्वथा असम्पृक्त है, किन्तु व्यवहारदृष्टि से अपनी शक्ति के कारण आपाततः सक्रमा आदि रूपों में प्रतीत होती है। दृष्टिभेद से इसके पारमार्थिक स्वरूप में तात्त्विक अन्तर नहीं आता है। अत एव **हरिवृत्ति** में उद्धृत पद्यों में इसका वर्णन निम्नलिखित रूप में किया गया है–

अविभागा तु पश्यन्ती सर्वतः संहृतक्रमा।
स्वरूपज्योतिरेवान्तः सूक्ष्मा वागनपायिनी।।
सेयमाकीर्यमाणाऽपि नित्यमागन्तुकैर्मलैः।
अन्त्या कलेव सोमस्य नात्यन्तमभिभूयते।
तस्यां दृष्टस्वरूपायामधिकारो निवर्त्तते।।[50] **इत्यादि**

49. वृषभदेव, 1.134 (142)

50. हरिवृत्ति, 1.134 (142)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इसमें 'अन्त्या कलेव सोमस्य–' का स्पष्टीकरण वृषभदेव ने इस प्रकार दिया है–

'चन्द्रस्य हि चतुर्दश कलाः सूर्येण प्रतिपद आरम्याभिभूयन्ते। या त्वस्य पञ्चदशी कला साऽमावस्यायां सूर्येणैकीभावान्नाभिभूयते। भेदे त्वभिभवितुरभिभाव्यस्य चैतद् भवति। एवं सा वागपभ्रंशैर्नाभिभूयते (न) मलिनीक्रियते।'[51]

अन्तिम अंश– 'अधिकारो निवर्त्तते' के अन्तर्गत 'अधिकार' शब्द का अर्थ बन्ध है। अतः अधिकार–निवृत्ति–बन्ध–निवृत्ति पश्यन्ती के स्वरूप के साक्षात्कार से हो जाती है। वैयाकरणों की दृष्टि में यही पश्यन्ती संविद्रूप स्वप्रकाश शब्दब्रह्म है। अत एव इसके तत्त्व साक्षात्कार से बन्ध–निवृत्ति उचित है।

वाक् के तीन ही भेद वैयाकरणों को मान्य है जबकि शैवदर्शन में पश्यन्ती से भी उत्कृष्ट एक भेद–'परा' स्वीकृत है, किन्तु 'त्रय्या वाचः परं पदम्' कहने वाले भर्त्तृहरि आदि वैयाकरणों की पश्यन्ती शैवदार्शनिकों की 'परा वाक्' के समकक्ष है। यह तथ्य व्याकरणशास्त्र के प्राचीन आकरग्रन्थों में उपलब्ध पश्यन्ती के वर्णन और शैवागम में उपलब्ध 'परा' के वर्णन से सुस्पष्ट है। इसीलिए विभिन्न शास्त्रकारों ने, यहाँ तक कि शैवागम के आचार्यों ने भी वैयाकरणों की 'त्रयीवाक्' की मान्यता का ही अपने–अपने ग्रन्थों में उल्लेख किया है। अत एव न्यायदर्शन के प्रतिष्ठित आचार्य जयन्त भट्ट ने भी न्यायमञ्जरी में कहा है–

'सा चेयं वाक् त्रैविध्येन व्यवस्थिता एवावभासते वैखरी मध्यमा पश्यन्तीति।'[52]

इन तीनों की संक्षिप्त व्याख्या भी हरिवृत्ति में उद्धृत पद्यों का निर्देश करते हुये जयन्त भट्ट ने की है, किन्तु चतुर्थ 'परा वाक्' की कोई चर्चा नहीं की है।

स्याद्वादरत्नाकर में जैनाचार्य वादिदेव सूरि ने भी व्याकरणशास्त्रानुसार 'त्रयी वाक्' का ही निर्देश किया है, चतुष्टयी वाक् का नहीं–

'सा चेयं वाक् त्रैविध्येन व्यवस्थिता वैखरी मध्यमा पश्यन्तीति।'[53]

इन्होंने वाक्यपदीय की हरिवृत्ति के आधार पर इन तीनों की कुछ विस्तृत व्याख्या भी की है।

'प्रमेयकमलमार्त्तण्ड' में प्रभाचन्द्राचार्य ने भी खण्डनार्थ वैयाकरणों के त्रयी वाक् की परम्परा का ही उल्लेख किया है।[54]

शैवाचार्य सोमानन्द ने शिवदृष्टि के द्वितीय आह्निक में वैयाकरणों के मत को खण्डनार्थ उद्धृत किया है। प्रारम्भ की दो कारिकायें ही वैयाकरणों के 'त्रयी वाक्' सिद्धान्त को सुस्पष्ट कर देती हैं–

---

51. वृषभदेव, 1.134 (142)
52. न्यायमञ्जरी, पृ. 343
53. स्याद्वादरत्नाकर, पृ. 88-90 (पूना)
54. प्रमेयकमलमार्त्तण्ड, पृ. 39

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अथास्माकं ज्ञानशक्तिर्या सदाशिवरूपता।
वैयाकरणसाधूनां पश्यन्ती सा परा स्थितिः।।
इत्याहुस्ते परं ब्रह्म यदनादि तथाऽक्षयम्।
तदक्षरं शब्दरूपं सा पश्यन्ती परा हि वाक्।।[55]

द्वितीय कारिका के चतुर्थ पाद का तात्पर्य **उत्पलदेव** के शब्दों में यही है कि वैयाकरणों के मत में **पश्यन्ती** ही वाक्तत्त्व का परमस्वरूप है, इससे उत्कृष्टतर **परावाक्** नाम की कोई अन्य वाक् नहीं है–

'सैव च पश्यन्तीसंज्ञा परावाक्।'

अभिनवगुप्त ने भी अपनी **ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृत्तिविमर्शिनी** में वैयाकरणों के अनुसार त्रयी वाक् का ही निर्देश किया है और वैयाकरणों से सुहृद्भाव से आग्रह किया है कि उन्हें भी शैवाचार्यों के समान 'परा' नामक चतुर्थ वागवस्था स्वीकार्य होनी चाहिये।[56]

स्पन्दकारिका की स्वोपज्ञवृत्ति में आचार्य **रामकण्ठ** ने भी वैयाकरणमतानुसार त्रयी वाक् का ही संक्षिप्त व्याख्यानपूर्वक उल्लेख किया है।

श्लोकवार्त्तिक पर **'काशिका'** टीका के रचयिता सुचरित मिश्र ने–**'त्रेधा हि वाचं विभजन्ते वैखरी मध्यमा सूक्ष्मा चेति'**[57] कहकर यही प्रमाणित किया है। इस वक्तव्य में सूक्ष्मा का अर्थ पश्यन्ती है, क्योंकि वैयाकरणों ने इसे ही **'सूक्ष्मा वाक्'** कहा है– **'सूक्ष्मा वागनपायिनी।'**

भोजराज ने अपने **'शृङ्गारप्रकाश'** में सूक्ष्मा को **पश्यन्ती** से भिन्न चतुर्थ अवस्था के रूप में निर्दिष्ट किया है, जो व्याकरणसम्प्रदाय से सर्वथा विरूद्ध है। वैयाकरण तथा इनके प्रकृतविषयक विचार को प्रस्तुत करते हुये शास्त्रान्तर के भी प्रतिष्ठित आचार्यों ने सूक्ष्मा वाक् को **पश्यन्ती** का स्वरूपवर्णनपरक पर्याय माना है। शृङ्गारप्रकाश को इन्हीं सब कारणों से हम 'भानुमती का पिटारा' मानते रहे हैं। इसमें संगत–असंगत सभी विषयों का सम्मेलन उपलब्ध है। अतः इसके वक्तव्य–

'किं पुनरनाहताख्यं शब्दब्रह्म ? उच्यते। शब्दब्रह्मणः चतस्रोऽवस्थाः वैखरी मध्यमा पश्यन्ती सूक्ष्मा चेति। तत्र येयं स्थानकरणप्रयत्नक्रमव्यज्यमानगकारादिववर्णसमुदायात्मिका वाक् सा वैखरी। तत्र विशिष्टं खं सुखमिति दुःखमिति वा राति प्रयच्छति इति विखरो देहेन्द्रियसंघातः, तत्र भवा वैखरी।..........या पुनरन्तःसंजल्परूपा क्रमवती श्रोत्रग्राह्यवर्णाभिव्यक्ति–रूपा सा मध्यमा। या तु वर्णविभागाभावादक्रमा स्वयंप्रकाशा च सा पश्यन्ती। या पुनः अनाद्यविद्यावासनोपप्लवमान– शब्दार्थभेदरहितावबोधरूपब्रह्मशब्दवाच्या स्वरूपज्योतिरात्मनो–ऽन्तरनपाया प्रकाशते सा सूक्ष्मा।'[58]

---

55. शिवदृष्टि, 2.1-2
56. ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृत्तिविमर्शिनी, भाग–2, पृ. 191-195
57. काशिका (श्लोकवार्त्तिक), पृ. 248
58. शृङ्गारप्रकाश, भाग–3, पृ. 366

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इस वर्णन में **मध्यमा** के स्वरूप के अन्तर्गत **'श्रोत्रग्राह्यवर्णाभिव्यक्तिरूपा'** के स्थान पर **'श्रोत्रग्राह्यवर्णाभिव्यक्तिरहिता'** यह शुद्ध पाठ होना चाहिये, क्योंकि यही वैयाकरणसम्मत है। अथवा यथामुद्रित पाठ **भोजराज** की स्वतन्त्र कल्पना की अभिव्यक्ति हो सकती है। ऐसा प्रतीत होता है कि **भोजराज** ने शैवाचार्यों की **'परा'** को ही ध्यान में रखकर **'सूक्ष्मा'** को एक स्वतन्त्र वागवस्था के रूप में प्रस्तुत किया हो। परन्तु शैवों की **'परावाक्'** की अभिव्यक्ति **'सूक्ष्मा'** शब्द से करना वैयाकरणों के लिए तो अनुकूल नहीं है, क्योंकि वैयाकरण तो **पश्यन्ती** को ही **'सूक्ष्मा'** भी कहते और **'परा'** भी। **हेलाराज** का यह कथन स्मरणीय है–

'संविच्च पश्यन्तीरूपा परा वाक् ब्रह्ममयीति ब्रह्मतत्त्वं शब्दात् पारमार्थिकान्न भिद्यते।'[59]

इस प्रकार इतना सुस्पष्ट है कि वैयाकरण–सिद्धान्त के अनुसार वाक्तत्त्व का त्रैविध्य ही है, चातुर्विध्य कथमपि नहीं है। यह उचित है अथवा शैवसिद्धान्त की चातुर्विध्य–व्यवस्था– यह तो पृथग् विचारणीय विषय है, किन्तु है तो प्रसिद्ध त्रयी वाक् ही व्याकरण–सम्प्रदाय में। ऐसी दशा में **पस्पशाह्निक** के **उद्योत** में **नागेश भट्ट** ने **'चत्वारि वाक्यपरिमिता पदानि'** आदि की व्याख्या करते समय जो **वैखरी, मध्यमा** दिखलायी है वह व्याकरण–सम्प्रदाय के साथ अन्याय है। इस प्रसङ्ग में यह भी ज्ञातव्य है कि **निरुक्तपरिशिष्ट** में जो भी **'चत्वारि'** पद के वैकल्पिक व्याख्यान किये गये हैं उनमें **वैखरी** आदि का अस्पष्ट संकेत भी नहीं है। अतः उक्त **'चत्वारि'** पद भी पक्षान्तरानुसार वैखरी आदि चार अवस्थाओं को लेकर संगतिप्रदर्शन सर्वथा सम्प्रदायविरूद्ध है, अग्राह्य है। **'सूक्ष्मा वागनपायिनी'** के स्थान पर **'परा वागनपायिनी'** यह पाठान्तर करना तो और भी आश्चर्यजनक है, क्योंकि सर्वत्र 'सूक्ष्म वागनपायिनी' पाठ ही उपलब्ध होता है।[60]

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
विवर्त्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः।।

■ ■ ■

---

59. हेलाराज, 3.11 (द्रव्यसमुद्देश)

60. म. प्र. उद्योत (पस्पशाह्निक), पृ. 40-41 (निर्णयसागर)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वाक् का मूल स्वरूप

वाक् मानव जीवन के सम्यक् निर्वाह के लिए अत्यन्त आवश्यक साधन है, क्योंकि इसके बिना हम अपने मनोभावों को अन्य व्यक्तियों में संक्रान्त करने में अधिक समर्थ नहीं हैं। यदि किसी पदार्थ को हम जानते हों तो उसे अन्यत्रावस्थित व्यक्ति को वाक् शब्द के अभाव में समझाना प्रायः असम्भव है। ऐसी दशा में जिस व्यक्ति को वाक् के अभाव में हम उस स्वानुभूत विषय की स्पष्ट रूप में सूचना दे नहीं पाते हैं उस व्यक्ति के लिए वह विषय वस्तुतः वर्त्तमान होने पर भी अवर्त्तमान ही है। अत एव वाक्यपदीयकार ने कहा है–

अतिकर्त्तव्यता लोके सर्वा शब्दव्यपाश्रया।
यां पूर्वाहितसंस्कारो बालोऽपि प्रतिपद्यते।।[1]

शब्द का माहात्म्य इतना अधिक है कि वर्तमान वस्तु भी शब्दव्यवहार के बिना अवर्त्तमानवत् हो जाती है और अवर्त्तमान भी वर्त्तमानवत् प्रतीत होती है। इसी लिए हरिवृत्ति में कहा गया है–

'सदपि वागव्यवहारेणानुपगृहीतमर्थरूपमसता तुल्यम्। अत्यन्तासच्च प्रसिद्धं लोके शशविषाणादि प्राप्ताविर्भावतिरोभावं च गन्धर्वनगरादिवाचा समुत्थाप्यमानं मुख्यसत्तामुक्तमिव प्रत्यवभासते।[2]

'अत्यन्तासत्यपि ह्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि।' यह तो विद्वानों में सुप्रसिद्ध ही है। योगशास्त्र में वर्णित विकल्पात्मक चित्तवृत्ति– 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः'[3] असन्दर्भ की ही शब्द से उपस्थिति का प्रतिपादन करती है। वाक् को तो वैयाकरणों ने इतना महत्त्व दिया है कि इसे ही वे ब्रह्म भी कहते और लौकिक ज्ञानमात्र को वागनुविद्ध–शब्दानुविद्ध मानते हैं–

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते।।
वाग्रूपता चेदुत्क्रामेदवबोधस्य शाश्वती।
न प्रकाशः प्रकाशेत सा हि प्रत्यवमर्शिनी।।[4]

---

1. वाक्यपदीय, 1.113
2. हरिवृत्ति, 1.113
3. योगसूत्र, 1
4. वाक्यपदीय, 1.115-116

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इतना ही नहीं, शब्द हमारे लौकिक ज्ञान को भी व्यापक बनाने का सर्वोत्कृष्ट साधन है। हम अल्पज्ञ जीव प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा अत्यल्प विषयों का ही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। इनसे अधिकतर विषयों का ज्ञान तो अनुमान और शब्द प्रमाणों द्वारा ही सम्भव होता है। **न्यायवार्त्तिककार उद्योतकर** ने इसीलिए कहा है–

'उभयं महाविषयः अनुमानं शब्दश्च।'

अनुमान और शब्द प्रमाण में तुलना करने पर यह सुस्पष्ट है कि हमारे लिए शब्दप्रमाण का क्षेत्र जितना व्यापक है उतना अनुमान प्रमाण का नहीं है। इसका कारण यह है कि अनुमान प्रमाण का उपयोग तभी दिया जा सकता है जब हेतु और साध्य के व्याप्ति सम्बन्ध का, हेतु की पक्षधर्मता आदि का यथार्थज्ञान हो। इन सब की आवश्यकता शब्द प्रमाण के लिए नहीं है। अतः शब्द प्रमाण अनुमान प्रमाण से भी व्यापक ज्ञान का साधन है। कर्त्तव्याकर्त्तव्यविवेक भी अत्यावश्यक है, तभी कर्त्तव्यपथ पर चलकर और अकर्त्तव्य पथ से विमुख होकर जीवन को सार्थक बनाया जा सकता है। यह कर्त्तव्याकर्त्तव्यविवेक–धर्माधर्मविवेक शास्त्रमात्र के अध्ययन–मनन से ही सम्भव है–

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः।
तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ।।

इत्यादि वचन प्रसिद्ध हैं। शास्त्र शब्दराशिविशेष का ही तो नामान्तर है।

साथ ही, जो लोग आध्यात्मिक प्रवृत्ति वाले हैं उनकी जिज्ञासा का शमन भी शब्दराशिस्वरूपशास्त्र से ही हो सकता है, किसी अन्य साधन से नहीं। शास्त्रयोनित्वाधिकरण में इसका विशद विवेचन **आचार्य शङ्कर** ने किया है। **सांख्यकारिका** में **ईश्वरकृष्ण** ने–

'तस्मादपि चासिद्धं परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम्'[5] कहकर इसी को प्रमाणित किया है।

इस प्रकार यह सिद्ध है कि वाक्–शब्द हमारे लौकिक और अलौकिक लक्ष्य की पूर्त्ति का कितना उत्कृष्ट साधन है। यद्यपि चेष्टा–अभिनय– से भी कुछ लौकिक आवश्यकताओं की पूर्त्ति की जा सकती है, तथापि शब्द से जितनी पूर्त्ति सम्भव है उतनी चेष्टा आदि से नहीं। मुख–विकास से अपने हर्ष की अभिव्यक्ति तो की जा सकती है, किन्तु इसके कारण आदि की अभिव्यक्ति कर पाना असम्भव है।

इसी से यास्क ने कहा है–

'अणीयस्त्वाच्च शब्देन संज्ञाकरणं व्यवहारार्थं लोके।'[6]

यहाँ **अणीयस्त्व** का अर्थ है सरलता। इस वाक्य की **दुर्गाचार्यकृत** वृत्ति का निम्ननिर्दिष्ट अंश भी अवलोकनीय है–

---

5. सांख्यकारिका, 6
6. निरुक्त, 1.2.5

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'ननु अभिनया अपि व्याप्तिमन्तः पाणिविहाराक्षिनिकोचादयः, तैरेव कार्यसिद्धि-रस्त्विति।......सत्यम्, अभिनया अपि व्याप्तिमन्तः न त्वणीयांसः। ते महता यत्नेन व्याप्नुवन्ति, न च निस्सन्दिग्धं कुर्वन्ति, तत्प्रतीतार्थसम्बन्धस्यैव, नेतरस्य। शब्दस्त्वपरिमितमर्थमल्पीयसा यत्नेन उच्चारितो व्याप्नोति। तस्मादणीयस्त्वादिति विशेषहेतूपपत्त्या शब्देनैव संज्ञाकरणं व्यवहारार्थं लोके इत्युपपन्नम्।'

दुर्गाचार्य की उपर्युक्त वृत्ति में अभिनय के विषय में कहा गया है कि–

'तत् प्रतीतार्थसम्बन्धस्यैव, नेतरस्य।'

इसका अर्थ यही है कि अभिनय–शारीरिक चेष्टा– उसी व्यक्ति के लिए अभिप्रेत अर्थ का प्रतिपादन करता है जिस व्यक्ति को उस अभिनयविशेष का अर्थविशेष के साथ सम्बन्ध का ज्ञान पूर्वकाल में हो चुका हो। यह तो शब्द से अर्थबोध के लिए भी समानरूप से अपेक्षित है। ऐसी स्थिति में अभिनय से शब्द में यह व्यतिरेक कैसे उत्पन्न है। इसका अभिप्राय यही प्रतीत होता है कि जितनी सुगमता से शब्दार्थसम्बन्ध का ज्ञान होता है उतनी सुगमता से अभिनयार्थ सम्बन्ध का ज्ञान नहीं होता है। परिवार तथा समाज में होने वाले शाब्दव्यवहार से अपनी मातृभाषा के शब्दों के अर्थों के साथ सम्बन्ध का बोध अनायास जिस प्रकार हो जाता है उस प्रकार अभिनय के अर्थ के सम्बन्ध का अनायास बोध प्रायः नहीं हो पाता है। इसीलिए हम प्रौढ़ व्यक्ति भी अनेक अभिनयों के अभिप्रेत अर्थों का बोध सुगमता से नहीं कर पाते हैं।

इसी प्रसंग में यह भी विचारणीय है कि **भर्तृहरि** ने जिस इतिकर्त्तव्यता को शब्दाश्रित कहा है क्या उसको पूर्णरूपेण शब्दाश्रित माना जा सकता है, अथवा नहीं। ज्ञानमात्र को शब्दानुविद्ध कहने वाले वैयाकरण तो यही कहेंगे कि सभी इतिकर्त्तव्यतायें शब्दाश्रित हैं, शब्दबोध्य हैं। दूसरे शब्दों में, वैयाकरण यही मानेंगे कि सभी पदार्थों का प्रतिपादन शब्दों से सम्भव है। यह हो सकता है कि कोई व्यक्तिविशेष ऐसा न कर सके, किन्तु योगशक्तिसम्पन्न महापुरुष तो सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता से सम्पन्न होने के कारण सबका प्रतिपादन शब्दों में कर ही सकते हैं। न्याय–वैशेषिक के आचार्य भी ऐसा ही मानते हैं, क्योंकि उनके मत में अभिधेयत्व सातों पदार्थों का साधर्म्य–समानधर्म है। इसके विपरीत अद्वैतवेदान्ती अपने ब्रह्म को अशब्द–वागगोचर कहकर इस मत का विरोध करते हैं। **'यतो वाचो निवर्त्तन्ते अप्राप्य मनसा सह'**, **'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्'** और–

'यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते' इत्यादि श्रुतिवाक्य उनके पक्ष के समर्थक हैं। माध्यमिक भी स्वाभिमत 'तत्त्व' को वागगोचर मानते हैं। इनका तर्क है कि जो असीम है वह वाग्गोचर कथमपि नहीं हो सकता है। तथापि इनके मतानुसार इतना तो स्पष्ट है कि अद्वैतवेदान्त के मत में ब्रह्मव्यतिरिक्त और माध्यमिक के अनुसार तत्त्वव्यतिरिक्त सभी पदार्थ शब्दगोचर हो सकते हैं। इससे शब्द का विषय कितना विशाल है– यह तो सुस्पष्ट है ही। ऐसी दशा में–

इक्षुक्षीरगुडादीनां माधुर्यस्यान्तरे महत्।
तथापि न तदाख्यातुं सरस्वत्याऽपि शक्यते।।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यह कथन अर्थवाद है। यदि इसे अर्थवाद न भी मानें तब भी शब्द के क्षेत्र में जो विशालता है उसमें कोई बहुत अन्तर नहीं पड़ता है। इससे यह स्पष्ट है कि यदि शब्द से सभी इतिकर्त्तव्यताओं–सभी पदार्थों–का बोध न भी हो सके तो भी यह पदार्थ प्रतिपादन का अधिकतम विस्तृत और सरलतम साधन तो है ही।

इस विषय पर विचार किया जायेगा कि शास्त्रकारों को इस वाक् का–शब्द का–मौलिक रूप वाक्यात्मक मान्य है अथवा पदात्मक।

इस प्रसंग में सर्वप्रथम **निरूक्तकार यास्क** के वक्तव्य पर विचार किया जायेगा। उन्होंने कहा है–

'पदप्रकृतिः संहिता।'[7]

यही वक्तव्य **ऋक्प्रातिशाख्य**[8] में भी अविकल रूप में उपलब्ध है। **'पदप्रकृतिः'** पद में दो प्रकार के समास सम्भव हैं– (क) **'पदानां प्रकृतिः'** और (ख) **'पदानि प्रकृतिर्यस्याः।'** षष्ठीतत्पुरूष समास मान्य होने पर वाक्यात्मक संहिता को शब्द का मूलरूप होना चाहिये जबकि बहुव्रीहि समास के अभीष्ट होने पर पद की मौलिकता सिद्ध होती है। निरूक्तभाष्यकार **दुर्गाचार्य** ने प्रथम समास को सैद्धान्तिक रूप में स्वीकार कर संहिता को ही शब्द का मूल रूप माना है–

'किं पुनरत्र ज्यायः पदानां प्रकृतित्वं संहिताया विकारत्वम्, उत वा विकारत्वं पदानां प्रकृतित्वं संहिताया इति? उच्यते–संहितायाः प्रकृतित्वं ज्यायः। किं कारणम्? मन्त्रो ह्यभिव्यज्यमानः पूर्वमृषेर्मन्त्रदृशः संहितयैवभिव्यज्यते, न पदैः। अतश्च संहितामेव पूर्वमध्यापयन्त्यनूचाना ब्राह्मणाः, अधीयते चाध्येतारः।- - - - -तस्मात् संहितैव प्रकृतिरित्येतदेव साधीय इति।'[9]

इस प्रकार संहिता–वाक्य की मौलिकता सिद्ध की गयी है। **ऋक्प्रातिशाख्य** के भाष्यकार **उव्वट** ने भी संहिता की ही मौलिकता का समर्थन किया है।[10] यह विषय **तैत्तिरीयसंहिता** के निम्नोद्धृत कथन से भी प्रमाणित होता है–

'वागू वै पराच्यव्याकृताऽवदत्। ते देवा इन्द्रमब्रुवन्–इमां नो वाचं व्याकुर्विति।....... तामिन्द्रो मध्यतोऽवक्रम्य व्याकरोत्।'[11]

इस संहिता–वचन से भी यही सिद्ध होता है कि मूलस्वरूप वाक्यात्मक था, परन्तु वाक्तत्त्व की प्रेरणा से जब देवताओं ने अव्याकृता अर्थात् अखण्ड वाक् को सौविध्य के लिए व्याकृत–कल्पित पदात्मक खण्डों में विभाजित करने की प्रार्थना की तो इन्द्र ने इदम्प्रथमतया इस अखण्ड वाक् का विभाजन किया। वैदिक–सम्प्रदाय भी वेद को मूलतः संहितात्मक ही मानते

7. निरूक्त, 1.17.4
8. ऋक्प्रातिशाख्य, 2.1
9. दुर्गाचार्यभाष्य–निरूक्त, 1.17.4
10. ऋ. प्रा. उ. भा., 2.1
11. तैत्तिरीयसंहिता, 6.4.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

हैं। इसके पदपाठ तो बाद में शाकल्य, गार्ग्य और आत्रेय द्वारा क्रमशः ऋक्, सामन् और यजुषू के किये गये हैं

परवर्त्ती शास्त्रकारों में वैयाकरणों ने भी वाक् को मूलतः वाक्यात्मक कहा है। इसीलिए तो उन्होंने वाक्यस्फोट को ही मूलतः वाक् कहा है। यह विषय वाक्यपदीय के द्वितीय काण्ड में विशेषतः विवेचित है। वैयाकरणों ने शब्दब्रह्मवाद को स्थापित किया है, अतः ब्रह्मकाण्ड में भी शब्दब्रह्म का जो वर्णन है उसमें भी वाक्य को वाक् का मौलिक रूप ही कहा गया है–

1. पदे न वर्णा विद्यन्ते वर्णेष्ववयवा न च।
वाक्यात् पदानामत्यन्तं प्रविवेको न कश्चन।।[12]

3. शब्दस्य न विभागोऽस्ति कुतोऽर्थस्य भविष्यति।
विभागैः प्रक्रियाभेदमविद्वान् प्रतिपद्यते।।[13]

2. यथा पदे विभज्यन्ते प्रकृतिप्रत्ययादयः।
अपोद्धारस्तथा वाक्ये पदानामुपवर्ण्यते।।[14] इत्यादि

वाक्यपदीय के व्याख्याकार पुण्यराज ने भी कहा है–

'अबुधबोधनाय पदविभागो द्रष्टव्यः।[15]

यास्क आदि में जो 'पदप्रकृतिः संहिता' यह वचन उपलब्ध है भर्त्तृहरि ने भी उसे स्पष्टतः निर्दिष्ट किया है। साथ ही इस वचन की मतभेदानुसारिणी दो व्याख्यायें भी की गयी हैं–

पदप्रकृतिभावश्च वृत्तिभेदेन वर्ण्यते।
पदानां संहिता योनिः संहिता वा पदाश्रया।।[16]

इसकी पुण्यराजकृत व्याख्या भी द्रष्टव्य है। यहाँ हरिवृत्ति में कई मतमतान्तर निर्दिष्ट हैं। अतः वह भी द्रष्टव्य है–

'तत्पुरूषवृत्त्या शब्दसंस्कारमाचक्षाणा विवक्षितमर्थं प्रतिपादयन्ति।.......बहुव्रीहिरीत्या शब्दसंस्कारमाचक्षाणाः तथैव विवक्षितमर्थं प्रतिपादयन्ति। तत्र केषाञ्चित् पौरूषेयाण्याम्नायपदानि- ----केषाञ्चित्तु पदरूप एवाम्नायः, संहिता पौरूषेयी। केषाञ्चित्तु नित्यावुभावप्येतौ समाम्नायौ। केषाञ्चिन्नित्यस्यैकस्याम्नायस्य द्वे एते विभागाविभागशक्ती प्रतिपादक–प्रतिपत्तव्यरूपेण वर्त्तेते।'

इस प्रकार वाक्यपदीयकार के अनुसार शब्द के मूलतः वाक्यात्मक होने की मान्यता

12. वाक्यपदीय, 1.73
13. तत्रैव, 2.10-13
14. तत्रैव, 2.10 (वृत्तौ पुण्यराजकृतायाम्)
15. तत्रैव
16. तत्रैव, 2.58

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सुस्पष्ट हे। प्रसिद्धि यही है कि **वाक्यपदीय महाभाष्याश्रित** है। अत एव यह भी द्रष्टव्य है कि **महाभाष्य** में यह विषय कहाँ और कैसे सङ्केतित हैं।

'एतिस्तुशास्वदृजुषः क्यप्'[17] सूत्र के **'आज्यम्'** पद की व्युत्पत्ति के सन्दर्भ में **पतञ्जलि** ने **महाभाष्य** में लिखा है–

आङ्पूर्वस्यैष प्रयोगो भविष्यति। यद्येवमवग्रहः प्राप्नोति ? न लक्षणेन पदकारा अनुवर्त्त्याः पदकारैर्नाम लक्षणमनुवर्त्तितव्यम्। यथालक्षणं पदं कर्त्तव्यम्।'

इसी विषय को **वाक्यपदीय** की निम्नलिखित कारिका में भी प्रतिपादित किया गया है–

यदाम्नायश्च यद्यन्यः संहिताया निदर्शकः।
नित्यस्तत्र कथं कार्यं पदं लक्षणदर्शनात्।।[18]

तात्पर्य यह है कि यदि पद नित्य और वाक् का मौलिक रूप होता तो लक्ष्यैकचक्षुष्क वैयाकरण **पाणिनि** उसी को ध्यान में रखकर सूत्ररचना करते। वैसी स्थिति में **महाभाष्यकार** यह कैसे कहते कि पदकार लक्षण–व्याकरण का सूत्र देखकर पद का स्वरूप निर्धारण करें, प्रत्युत वैयाकरण को ही पद के अनुसार लक्षण–सूत्र का प्रणयन करने का उपदेश देते। इससे स्पष्ट है कि **महाभाष्यकार** ने भी अखण्ड वाक्य को ही वाक् का मूलरूप माना है, पद को नहीं। अत एव **कैयट** ने उक्त भाष्यसन्दर्भ की व्याख्या करते समय लिखा है कि–

'संहिताया एव नित्यत्वम्, पदविच्छेदस्य तु पौरूषेयत्वम्। तथा च यत्र अर्थनिश्चया–भावस्तत्रावग्रहो न क्रियते। तदुक्तम्– हरिद्भूरनवगृह्यते' इति। हरिद्भूरित्यत्र किं हरिशब्द इकारान्तः अथ हरिच्छब्दस्तकारान्त इति सन्देहात्।[19]

'न लक्षणेन पदकारा अनुवर्त्त्याः' इत्यादि वक्तव्य को **महाभाष्यकार** ने **'आशितः कर्त्ता'**[20] और **'अनो नुट्'**[21] सूत्रों की व्याख्या में भी पुनः–पुनः लिखा है, जिससे यही स्पष्ट है कि **महाभाष्यकार** का इस मान्यता पर आग्रह है। अत एव **कैयट** ने भी पुनः कहा है–

'संहितैव अपौरूषेयी, पदानि तु पौरूषेयाणि।'[22]

इस प्रकार यह सिद्ध है कि वैयाकरणों के अनुसार वाक् का मूलस्वरूप संहितात्मक है–वाक्यत्मक है, पदात्मकता तो अन्वय–व्यतिरेक के आधार पर कल्पित है। इतना अवश्य है कि ये वैयाकरण वाक्य को स्फोटात्मक मानते हैं, वैखर्यात्मक नहीं।

वैखरी तो उस **स्फोट** का व्यञ्जक मात्र है और अनित्य भी। वाक् के मूलतः संहितात्मक होने पर व्यवहार में यदि कदाचित् एक पद मात्र प्रयुक्त है तो वहाँ भी किसी क्रिया

17. पा. सू., 3.1.109
18. वाक्यपदीय, 2.59
19. महाभाष्यप्रदीप, 3.1.109
20. पा. सू., 6.1.207
21. तदेव, 8.2.6
22. महाभाष्यप्रदीप, 6.1.107

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

पद की आवश्यकतानुसार अनुवृत्ति, अपकर्ष अथवा अध्याहार कर उसे वाक्यात्मक बनाना ही चाहिए। यदि कोई क्रियाविशेष उपयुक्त न हो तो कम से कम 'अस्ति' क्रिया को उपस्थित मान लेना चाहिए। अत एव **महाभाष्य** में **'अनभिहिते'**[23] सूत्र की व्याख्या के अन्तर्गत कहा गया है–

'अस्तिर्भवन्तीपरः प्रथमपुरुषोऽप्रयुज्यमानोऽप्यस्तीति गम्यते। वृक्षः, प्लक्षः–अस्तीति गम्यते।'

हरिवृत्ति में इसी को स्पष्टता के साथ कहा गया है–

'यावच्चापवादभूताः क्रियाविशेषाः शब्दप्रवृत्तिकारणमस्तित्वं न निर्वर्त्तयन्ति तावदस्तिर्भवन्तीपरः प्रथमपुरुषोऽप्रयुज्यमानोऽपि वृक्षादिभिः पदैराक्षिप्तः प्रतीयते। तानि चैकपदसरूपाण्याक्षिप्तक्रियापदानि वाक्यानीति व्याख्यायन्ते।'[24]

'प्रतिपदिकार्थ' सूत्र पर विचार करते हुये **लघुशब्देन्दुशेखर** में नागेश भट्ट ने भी कहा है–

इदमपि सूत्रं क्रियायोग एव प्रवर्त्तते, अन्ततोऽस्तिक्रियायाः सर्वत्र सत्त्वात्।'[25]

आपाततः कुछ विस्मय अवश्य होता है जब **पातञ्जलयोगसूत्र** के भाष्यकार ऐसा ही कहते हुये दिखाई पड़ते हैं। उनका यह वक्तव्य है–

'सर्वपदेषु चास्ति वाक्यशक्तिः, वृक्ष इत्युक्ते ऽस्तीति गम्यते। न च सत्तां पदार्थो व्यभिचरति, न ह्यसाधना क्रियास्तीति। तथा च पचतीत्युक्ते सर्वकारकाणामाक्षेपः।'[26]

यह क्रियाकारक विभाग व्यावहारिक है और इस रूप में यह **वैखर्यात्मक** शब्द का और पूर्वोक्त मध्यमात्मक शब्द का ही सम्भव है– यह कहने की आवश्यकता नहीं है।

पूर्वमीमांसक भी क्रियापद को वाक्य का अनिवार्य अङ्ग मानते हैं। उनका **'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्'**[27] सिद्धान्त सुप्रसिद्ध है। इसीलिए अर्थवादवाक्यों की विधि वाक्यों के साथ पदैकवाक्यता स्थापित की गयी है–

'विधिना त्वेकवाक्यत्वात् स्त्युत्यर्थत्वेन विधीनां स्युः।'[28]

'वाक्यशास्त्र' के रूप में पूर्वमीमांसादर्शन की प्रसिद्धि से भी यही स्पष्ट होता है कि नित्य शब्द के रूप में वर्ण को मानकर भी आनुपूर्वीविशेषविशिष्ट पदसमूहात्मक वाक्य को ये मीमांसक महत्त्व देते ही हैं। अत एव उन्हें पदार्थों का पर्यवसान वाक्यार्थ में ही मान्य है। **शावरभाष्य** में स्पष्ट कहा गया है–

---

23. पा. सू., 2.3.1
24. हरिवृत्ति, 1.24
25. लघुशब्देन्दुशेखर, पा. सू. 2.3.46
26. योगसूत्रव्यासभाष्य, 3.17
27. पूर्वमीमांसासूत्र
28. तत्रैव

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'पदानि हि स्वं स्वमर्थमभिधाय निवृत्तव्यापाराणि। अथेदानीं पदार्था अपगताः सन्तो वाक्यार्थमवगमयन्ति।,[29]

इस विषय में **अभिहितान्वयवाद** उचित है अथवा **अन्विताविधानवाद** यह अतिरिक्त विषय है।

नैयायिक वैयाकरणों और पूर्वमीमांसकों के विपरीत क्रिया की अनिवार्यता सभी वाक्यों में नहीं मानते हैं। इनके मत में वाक्य तीन प्रकार के होते हैं–

(क) **सुबन्तसमूहात्मक,** यथा **'त्रयः कालाः'** आदि

(ख) **तिङन्तसमूहात्मक,** यथा– **'पचति भवति'** आदि और

(ग) **सुप्तिङन्तसमूहात्मक,** यथा– **'चैत्रः पचति'** इत्यादि।[30]

इसीलिए वात्स्यायन ने **'पदसमूहो वाक्यमर्थपरिसमाप्तौ'**[31] यह वाक्य लक्षण किया है। यह पदसमूह क्रियारहित भी हो ही सकता है। इसीलिए शब्दशक्तिप्रकाशिका में जगदीश तर्कालङ्कार ने कहा है–

क्रियारहितं वाक्यं नास्तीति प्रवादो निर्युक्तिकत्वादश्रद्धेयः।'[32]

किन्तु निराकांक्ष अर्थप्रतिपत्ति– शाब्दबोध वाक्य से ही नैयायिकों को भी मान्य है। अत एव **शब्दशक्तिप्रकाशिकाकार** का स्पष्ट कथन है–

वाक्यभावमवाप्तस्य सार्थकस्यावबोधतः।
सम्पद्यते शाब्दबोधो न तन्मात्रस्य बोधतः।।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि चाहे शब्द नित्य हो अथवा अनित्य, स्फोटवाद मान्य हो या नहीं, शब्द का जो स्वरूप व्यवहारोपयोगी है वह वाक्यात्म है, पदात्मक नहीं। अत एव यह भी सिद्ध है कि नित्यत्वानित्यत्व का विवाद होने पर भी मूल स्वरूप वाक्यात्मक ही होना चाहिए, क्योंकि शब्द का जो प्रयोजन है उसकी पूर्त्ति वाक्य से ही सम्भव है, पद से नहीं। एक विषय पर ध्यान देना आवश्यक है। शब्द से होने वाले बोध को शाब्दबोध कहा जाता है। शाब्दबोध का एकमात्र प्रामाणिक अर्थ है वाक्यार्थबोध। पदार्थबोध को शास्त्रकार और प्रबुद्धजन कभी शाब्दबोध नहीं कहते हैं। ऐसी स्थिति में यह सुस्पष्ट है कि शाब्दबोध के अन्तर्गत जो 'शाब्द' हैं वह वाक्यात्मक हैं, पदात्मक नहीं। अतः वाक् का मौलिक रूप वाक्यात्मक है, पदात्मक नहीं।

वाक्य का स्वरूप क्या है– इस विषय में विभिन्न मतों का विवेचन **वाक्यपदीय** के द्वितीय काण्ड में विशद रूप में किया गया है। द्वितीय काण्ड के प्रारम्भ के दो पद्यों में आठ मतों का सङ्कलन किया गया है–

29. शावरभाष्य, 1.1.25
30. न्यायकोश, पृ. – 131 ('वाक्य' शब्द के अन्तर्गत)
31. न्यायभाष्य, 1.2.56
32. शब्दशक्तिप्रकाशिका, कारिका सं. – 12

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

आख्यातशब्दः संघातो जातिः संघातवर्त्तिनी।
एकोऽनवयवः शब्दः क्रमो बुद्ध्यनुसंहृतिः।।
पदमाद्यं पृथक् सर्वं पदं साकाङ्क्षमित्यपि।
वाक्यं प्रति मतिर्भिन्ना बहुधा न्यायवादिनाम्।।[33]

प्रकरणपञ्चिका के अन्तर्गत **'वाक्यार्थमातृका'** की वृत्ति में पाँच मतों का उल्लेख मिलता है–

वाक्यमेकं न निर्भागं वाक्यान्त्यो वर्ण एव वा।
पदवृन्दं स्मृतिरूपं वा प्रथमं पदमेव वा।।
आख्यातपदमात्रं वा............।।[34]

इन मतों में **'वाक्यान्त्यो वर्ण एव वा'** द्वारा निर्दिष्ट मत अतिरिक्त है।

अब इस महत्त्वपूर्ण विषय पर विचार करेंगे कि **वैखरी** में आनुपूर्वीविशेषविशिष्ट वर्णसमुदायस्वरूप पदत्व और पदसमुदायस्वरूप वाक्यत्व की उत्पत्ति कैसे सम्भव है। वैखरीस्वरूप वर्ण तथा वर्णसमुदायात्मक पद की अनित्यता **औदुम्बरायण,** वैयाकरण और नैयायिक को भी मान्य है। यद्यपि पूर्वमीमांसक वर्ण को नित्य मानते हैं तथापि वर्णानुपूर्वी को नित्य कहना तर्कसंगत नहीं है। यास्क का– **'पुरूषविद्याऽनित्यत्वात् कर्मसम्पत्तिर्मन्त्रो वेदे'**[35] यह कथन स्पष्टतः आनुपूर्वी की अनित्यता प्रतिपादित करता है। यद्यपि वेद को ये पूर्वमीमांसक अपौरूषेय प्रतिपादित करते हैं तथापि लौकिक पदों–वाक्यों में आनुपूर्वी को नित्य नहीं कहा जा सकता है। ऐसी स्थिति में वर्णसमुदाय तथा पदसमुदाय की उपपत्ति कैसे हो सकती है?

निरूक्त में नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात के भेद से पदों के चार प्रकार बतलाये गये हैं। इस पर **औदुम्बरायण** के शब्दानित्यत्ववाद के आधार पर अनेक आपत्तियाँ प्रस्तुत की गयी हैं और अन्त में सबका निराकरण दिया गया है। इसी मत का समर्थन न्याय वैशेषिक दर्शनों में किया गया है–

निरूक्त ग्रन्थ में उपलब्ध प्रसङ्ग निम्नलिखित है–

इन्द्रियनित्यं वचनमौदुम्बरायणः। तत्र पदचतुष्ट्वं नोपपद्यते'[36]। यह पहली आपत्ति है। इसका उपपादन इस प्रकार किया जा सकता है–

वर्णों का उच्चारण युगपत् नहीं किया जा सकता है। ऐसी दशा में अनित्यत्व पक्ष में प्रत्येक वर्ण की प्रथम क्षण में उत्पत्ति, द्वितीय क्षण में स्थिति और तृतीय क्षण ने उसका विनाश अवश्यम्भावी है। उदाहरणार्थ **'गौः'** शब्द को ले सकते हैं। इसमें तीन वर्ण हैं– ग्, औ, और

---

33. वाक्यपदीय, 2.1-2
34. वाक्यार्थमातृका, 1.22
35. निरूक्त, 1.2.7
36. तत्रैव, 1.2.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

विसर्ग। इनमें से प्रथम क्षण में ग् की उत्पत्ति, द्वितीय क्षण में ग् की स्थिति तथा औ की उत्पत्ति, तृतीय क्षण में ग् का विनाश, औ की स्थिति और विसर्ग की उत्पत्ति सम्भव है। चतुर्थ क्षण में औ का विनाश, विसर्ग की स्थिति होगी और पञ्चम क्षण में विसर्ग का भी विनाश हो जायेगा। पूर्व दो वर्णों का विनाश उत्तरोत्तर वर्णों से होता है। शब्द का वीचीतरङ्गन्यायेन सन्तान मानने पर भी पूर्व–पूर्व शब्द के कार्यभूत उत्तरोत्तर शब्द से ही उपान्त्य शब्द पर्यन्त का विनाश मान्य है, किन्तु अन्तिम शब्द का विनाश किससे होगा– यह एक समस्या है। इसका समाधान न्यायभाष्यकार ने यह किया है कि किसी चैत्यादि के साथ प्रतीघात से अन्तिम शब्द–वर्ण का विनाश होता है–

'तत्र कार्यः शब्दः कारणशब्दमभिरूणद्धि, प्रतिघातिद्रव्यसंयोगस्तु अन्त्यस्य शब्दस्य निरोधकः। दृष्टं हि तिरः प्रतिकुड्यमल्लिकस्थेनाप्यश्रवणं शब्दस्य, श्रवणं दूरस्थेनाप्यसति व्यवधाने।'[37]

अन्त्य वर्ण के नाश की दूसरी व्याख्यायें भी हैं[38]– एक यह है कि सुन्दोपसुन्दन्याय से अन्त्य से उपान्त्य का और उपान्त्य से अन्त्य शब्द का विनाश होता है। दूसरी व्याख्या यह है कि उपान्त्य के विनाश से अन्त्य का विनाश होता है। इन सबमें भाष्यकार **वात्स्यायन** का समाधान हमें उत्तम प्रतीत होता है।

इस प्रकार जब वर्णसमुदाय और पदसमुदाय उपपन्न ही नहीं है, तब पदों का चार विभाग कैसे किया जा सकता है?

स्फोटवादी वैयाकरणों के लिए स्फोटव्यञ्जक **वैखरी** अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है, किन्तु विवर्त्तभूत **वैखरी** नित्य नहीं कही जा सकती है। इसी प्रकार वैखरीस्वरूप वर्णों की आनुपूर्वी भी अनित्य होगी। **'तेन प्रोक्तम्'** सूत्र के महाभाष्य में कहा भी गया है– **'या त्वसौ वर्णानुपूर्वी सा त्वनित्या।' 'परः सन्निकर्षः संहिता'**[40] सूत्र के भाष्य में विस्तृत रूप में यह प्रश्न चर्चित है–

'न हि वर्णानां पौर्वापर्यमस्ति। किं कारणम्? एकैकवर्णवृत्तित्वाद् वाचः। उच्चरित–प्रध्वंसित्वाच्च वर्णानाम्। एकैकवर्णवर्त्तिनी वाक्, न द्वौ युगपदुच्चारयति। गौरिति यावद् गकारे वाग् वर्त्तते, नौकारे न विसर्जनीये। यावदौकारे न गकारे न विसर्जनीये। यावद् विसर्जनीये न गकारे नौकारे। उच्चरितप्रध्वंसिनः स्वल्वपि वर्णाः। उच्चरितः प्रध्वस्तः, अथापरः प्रयुज्यते। न वर्णो वर्णस्य सहायः।

उपरिनिर्दिष्ट **महाभाष्य** सन्दर्भ में वाक् शब्द का अर्थ वागिन्द्रिय है। अवशिष्ट अंश स्वयं स्पष्ट है।

निरुक्त में **औदुम्बरायण** के शब्दानित्यत्व–पक्ष के विरुद्ध द्वितीय तथा तृतीय आपत्तियाँ क्रमशः निम्नलिखित हैं–

---

37. न्यायभाष्य, 2.2.35
38. तर्कभाषा
39. पा. सू., 4.3.101
40. तत्रैव, 1.4.109

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'अयुगपदुत्पन्नानां वा शब्दानामितरेतरोपदेशः' तथा 'शास्त्रकृतो योगश्च।'[41]

इन दोनों वाक्यों में पूर्ववाक्यस्थ **'नोपपद्यते'** अंश अनुवृत्त है। अतः द्वितीय आपत्ति का तात्पर्य यह है–

शब्द को इन्द्रियनित्य, अर्थात् अनित्य मानने पर वर्णों और पदों की उत्पत्ति क्रमशः होगी। ऐसी दशा में उनका इतरेतरोपदेश उपपन्न नहीं होगा। इतरेतरोपदेश का अभिप्राय यह है कि वाक्यार्थबोध में वैयाकरणों के अनुसार धात्वर्थ व्यापार प्रधान और सब पदार्थ गौण होते हैं। नव्य वैयाकरण कर्त्तृवाच्य में धात्वर्थ व्यापार और कर्मवाच्य में धात्वर्थ फल को शाब्दबोध में मुख्यविशेष्य मानते हैं। पूर्वमीमांसक तिङर्थ भावना को और नैयायिक प्रथमान्त पदार्थ को मुख्य विशेष्य कहते हैं। अर्थ की मुख्यता के आधार पर अर्थप्रतिपादक पदात्मक शब्दों में भी गुण–प्रधानभाव मान्य है। ऐसी दशा में यदि वर्णों को उच्चरित–प्रध्वंसी कहा जाय तो न पद बनेंगे और न पदसमूहस्वरूप वाक्य। एवञ्च पदों में प्रसिद्ध पदार्थद्वारक गुण–प्रधानभाव का शास्त्रीय उपदेश सर्वथा अनुपपन्न हो जायेगा। अत एव **दुर्गाचार्य** ने कहा है–

'न हि विनष्टं नाम गुणभावमियादाख्याते। नापि नष्टमाख्यातं प्रधानभावमियान्नाम्नि। न हि विनष्टाविनष्टयोरितरेतरगुणप्रधानभावोऽस्ति।'[42]

'शास्त्रकृतो योगश्च' इस **निरुक्त**–वाक्य में शास्त्र का अर्थ व्याकरणशास्त्र है। योग का अर्थ एकसूत्रात्मक व्याकरणशास्त्र का प्रत्येक सार्थक अंश है। यथा– **'वृद्धिरादैच्'** यह एक योग है, **'अदेङ् गुणः'** यह दूसरा योग। **'इको यणचि'** यह **पाणिनि**कृत योग अजव्यवहितपूर्वत्वविशिष्ट इक् के स्थान में **'यण्'** का विधायक है। शब्दानित्यत्ववादानुसार तो दो वर्णों का कार्योपयोगी पौर्वापर्य असम्भव है। अत एव **पाणिनि** आदि वैयाकरणों द्वारा रचित योग पूर्णतः अनुपपन्न हो जायेंगे। इस प्रकार शब्द को इन्द्रियनित्य, अर्थात् अनित्य मानने पर पदचतुष्ट्व, गुण–प्रधानभाव और वैयाकरणों द्वारा रचित योगों की अनुपपत्ति होने से **'इन्द्रियनित्यश्च'**–पक्ष असंगत है– यह है पूर्वपक्ष।

निरुक्तकार यास्क ने इस पूर्वपक्ष का अतिसंक्षिप्त समाधान किया है– **'व्याप्तिमत्त्वात्तु शब्दस्य।'**[43]

इस पर **दुर्गाचार्य** ने विस्तृत व्याख्या लिखी है, किन्तु उनके वक्तव्य का संक्षिप्त रूप में उल्लेख किया जा रहा है–

..........शब्दः कण्ठादिस्थानेषु निष्पद्यमानः.................श्रोत्रद्वारेणानुप्रविश्य प्रत्याय्यस्य बुद्धिं सर्वार्थरूपां सर्वाभिधानरूपां व्याप्नोति इति व्याप्तिमान् शब्दः।......... पुरुषप्रयत्नोपजनिताद् वक्त्रोद्घातात् परस्मार्थप्रत्ययम् आधाय शब्दव्यक्तय एव ध्वंसन्ते, न तु शब्दाकृतयः। तास्तु तयाभिधानशक्त्या बुद्धिद्वारेणावस्थिताः स्वानर्थान् प्रकाशयन्त्यः स्थिता एव भवन्ति। तासु

---

41. निरुक्त, 1.2.3

42. दुर्गाचार्य–निरुक्त, 1.2.2

43. निरुक्त, 1.2.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

साक्षात् परिसंख्यानं वर्त्तमानमितरासु विनाशिनीषु व्यक्तिषु लक्षणयोपचर्यते। तस्माद् व्याप्तिमत्त्वाच्छब्दस्य पदचतुष्ट्वापि सर्वमुपपद्यत एव।'

निरुक्तकार द्वारा उपस्थापित पूर्वपक्ष और **महाभाष्य** द्वारा उल्लिखित पूर्वपक्ष में कोई तात्त्विक अन्तर नहीं है। अब दोनों के समाधानों में भी अत्यन्त साम्य को सुस्पष्ट करने के लिए महाभाष्योक्त समाधान की शब्दावली पर भी ध्यान देना होगा–

'एवं तर्हि–

बुद्धौ कृत्वा सर्वाश्चेष्टाः कर्त्ता धीरस्तन्वन्नीतिः।
शब्देनार्थान् बाच्यान् दृष्ट्वा बुद्धौ कुर्यात् पौर्वापर्यम्।।

बुद्धिविषयमेव शब्दानां पौर्वापर्यम्। इह य एष मनुष्यः प्रेक्षापूर्वकारी भवति स पश्यत्यस्मिन्नर्थे अयं शब्दः प्रयोक्तव्यः, अस्मिंस्तावच्छब्देऽयं तावद् वर्णः ततो ऽयं ततोऽयमिति।'[44]

दोनों आचार्यों का अभिमत समाधान यही है कि अनित्य वर्णों का पौर्वापर्य बुद्धिगत है, बाह्य स्तर पर नहीं।

एक महत्त्वपूर्ण विषय यह है कि **महाभाष्यकार** ने इस प्रसङ्ग में वर्णाकृति की कोई चर्चा नहीं की है, जबकि **'नित्याः शब्दार्थसम्बन्धाः'**[45] आदि कारिका की **हरिवृत्ति** में **दुर्गाचार्य** के समान आकृति का स्पष्ट उल्लेख है। सम्भव है कि **पस्पशाह्निक** आदि में की गयी आकृति की चर्चा का सम्बन्ध यहाँ भी हो, किन्तु स्पष्ट उल्लेख का अभाव विचारणीय अवश्य है।

अन्त में यह भी विवेचनीय है कि क्रमशः उत्पन्न तथा अपनी–अपनी उत्पत्ति के तृतीय क्षण में नष्ट होने वाले **वैखरीस्वरूप वर्णों** का क्रमशः उत्पन्न अनुभवों द्वारा क्रमिक संस्काराधान से होने वाले ये वर्णसमुदाय तथा पदसमुदाय किस प्रकार की बुद्धि के विषय होते हैं। क्या वह बुद्धि अनुभवस्वरूप है अथवा स्मृतिस्वरूप अथवा स्मृत्यनुभवोभयात्मक।

इस प्रसङ्ग में सर्वप्रथम वैयाकरणों के मत पर विचार किया जा सकता है, क्योंकि वैयाकरण यद्यपि स्फोटात्मक शब्द में ही अर्थप्रतिपादकता मानते हैं तथापि **स्फोट** के व्यञ्जन के लिए **वैखरी** की आवश्यकता तो उन्हें भी होती ही है। यह अभिव्यञ्जन क्रमरहित निरंश **स्फोट** का एक–एक **वैखरी** वर्ण से क्रमशः तो मानना सम्भव नहीं है। यदि व्यावहारिक दृष्टि से पदस्फोट भी मान्य हो तो भी सम्पूर्ण पद से ही **स्फोट** का पूर्ण अभिव्यञ्जन हो सकता है। यही स्थिति पदसमूहात्मक वाक्य की भी है। अतः उन्हें भी वैखर्य्यात्मक पदवाक्य की आवश्यकता है जैसा कि पूर्वोद्धृत **'परः सन्निकर्षः संहिता'** सूत्रस्थ **महाभाष्यवचन** से सुस्पष्ट है। अतः यह जानना आवश्यक है कि वैयाकरण किस रीति से वैखर्य्यात्मक पद और वाक्य का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस प्रसङ्ग में **महाभाष्यकार** द्वारा **पस्पशाह्निक** में प्रस्तुत शब्द–लक्षण से प्रकाश पड़ जाता है। इस विवादग्रस्त विषय पर–

'श्रोतोपलब्धिः बुद्धिनिर्ग्राह्यः प्रयोगेणाभिज्वलितः आकाशदेशः शब्दः।'

44. महाभाष्य, 1.4.101

45. वाक्यपदीय, 1.23

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कैयट ने इसकी व्याख्या की है–

'पूर्वपूर्वध्वन्युत्पादिताभिव्यक्तिजनितसंस्कारपरम्पराप्राप्तपरिपाकान्त्यबुद्धिनिर्ग्राह्य इत्यर्थः।'

इस व्याख्यान पर **भर्तृहरि** के निम्नलिखित वचन का स्पष्ट प्रभाव है–

नादैराहितवीजायामन्त्येन ध्वनिना सह।
आवृत्तपरिपाकायां बुद्धौ शब्दोऽवधार्यते।।[46]

वृषभदेव ने यहाँ प्रयुक्त परिपाक शब्द का यह अर्थ किया है–

'परिपाकः कार्योत्पादनं प्रति विशिष्ट आत्मलाभः।'

इसी प्रकार यदि **वृषभदेव** के ही इस पूर्वोद्‌धृत वक्तव्य पर ध्यान दिया जाये–

'सर्ववर्णग्राहकज्ञानादनन्तरं तु जातिग्राहकं ज्ञानं चरमविज्ञानम्।' तो यही स्पष्ट होगा कि सकलवर्णविषयक संस्कारों से सकलवर्णविषयक स्मरण ही चरमविज्ञान अथवा अन्त्यबुद्धि है। अतः वैयाकरणों का मत भी सकलवर्णविषया स्मृति को ही मानने वाला प्रतीत होता है। उद्धरिष्यमाण[47] **हरिवृत्ति** का संकेत भी इसी ओर है।

वाक्यपदीय की **हरिवृत्ति** की **पद्धतिनामक** टीका के रचयिता **वृषभदेव** ने कहा है–

'अत्रानेकं दर्शनम्। केचिन्मन्यन्ते– अन्त्यवर्णालम्बनं यज्ज्ञानं तत् पूर्ववर्णज्ञानाहित–संस्कारसहायं जातेर्ग्राहकम्। यद्यपि च तद्वर्णालम्बनत्वाद् वर्णाकारं तथाप्यभिव्यङ्गाभि–व्यञ्जकयोरवि जातिवर्णयोर्ग्राहकम्। यथा रूपग्राहकं ज्ञानं रूपालोकनयोः। अपरे मन्यन्ते–अन्त्यवर्णज्ञानसहितैः सर्वैरेव पूर्वपूर्ववर्णज्ञानैः संस्कारारम्भः। अन्त्यवर्णविज्ञानानन्तरं तु जातिग्राहकं ज्ञानमुत्पद्यते।'[48]

हरिवृत्ति में ऐसा कहा गया है कि–

'तत्रासत्यपि शब्दव्यक्तिसमवाये शब्दाकृतेर्वर्णावयवावग्रहप्राप्तसंस्काराभिः क्रमोत्पन्नाभिर्बुद्धिभिः पूर्वमगृहीता अव्यक्तं गृहीता वा संस्कृतेऽन्तःकरणे चरमविज्ञानेनाकृतिः परिच्छिद्यते। तस्यास्तु शब्दाकृतेरस्तित्वं शुकमारिकामनुष्यादिप्रयुक्तेषु वृक्षादिशब्दव्यक्तिविशेषेषु स एवायमिति प्रत्ययाभेदादनुमीयते।'[49]

इस **हरिवृत्ति** में प्रयुक्त **'चरमविज्ञानेन'** पद का अर्थ करते हुये **वृषभदेव** ने स्पष्ट किया है कि–

---

46. वाक्यपदीय, 1.85
47. हरिवृत्ति, (उद्हरण सं. 47)
48. वृषभदेव, 1.23
49. हरिवृत्ति, 1.23

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'सर्ववर्णग्राहकज्ञानादनन्तरं तु जातिग्राहकं ज्ञानं चरमविज्ञानम्। अत्रापि दर्शनद्वयम्। केचिन्मन्यन्ते–श्रौत्रविज्ञानमेतदिति। अन्ये तु मानसं ज्ञानमेतदिति।'

मानसज्ञान ज्ञान का स्मृतिस्वरूप ज्ञान अर्थ हैं। इस पक्ष के अनुसार क्रमोत्पन्न वर्गों का क्रमशः श्रावणप्रत्यक्ष होता है और तत्तद्वर्णविषयक संस्कार उत्पन्न होते हैं। जब अन्तिम वर्ण के प्रत्यक्ष से संस्कारोत्पत्ति हो जाती है तब समस्त वर्णविषयक संस्कारों से समस्त वर्णविषयक एक ही स्मृति उत्पन्न होती है और वही स्मर्यमाण पद शब्दानित्यत्ववादी दार्शनिकों के अनुसार अर्थबोधक है, कोई श्रूयमाण पद नहीं है। पदत्व के उपपादन के समान ही वाक्य का भी उपपादन कर वाक्यार्थ प्रतिपादन और तदनुसार वाक्यार्थबोध की संगति करनी चाहिए। सार यही है कि स्मर्यमाण पद और स्मर्यमाण वाक्य में ही इस पक्ष के अनुसार अर्थबोधकता है। इसे श्रौत्रविज्ञान कहने वालों का अभिप्राय यह है– आद्य वर्ण से लेकर उपान्त्य वर्ण तक का क्रमशः श्रावणप्रत्यक्ष होने के पश्चात् जब अन्त्य वर्ण का प्रत्यक्ष श्रोत्रेन्द्रिय से होने वाला होता है तब वह प्रत्यक्ष पूर्व–पूर्व वर्णविषय सकल संस्कारों से सहकृत श्रोत्रेन्द्रिय से होने के कारण सकल वर्णविषयक होता है, केवल अन्त्यवर्णविषयक नहीं। इस प्रकार का अतीत और वर्त्तमान को युगपत् अपना विषय बनाने वाला प्रत्यक्ष **'सोऽयं देवदत्तः'** आदि रूप में प्रसिद्ध है, जिसे **प्रत्यभिज्ञा** कहा जाता है। इन्द्रिय की प्रमुखता के कारण इसे प्रत्यक्ष कहा जाता है। इसे स्मृति और अनुभव का मिश्रण नहीं। परन्तु **मीमांसाश्लोकवार्त्तिककार** ने इस पक्ष को भी मतान्तर के रूप में प्रस्तुत किया है कि आद्यवर्ण से लेकर उपान्त्य वर्णपर्यन्त वर्णों का स्मृत्यात्मक और अन्त्य वर्ण का श्रावणप्रत्यक्ष होने से पदविषयक ज्ञान स्मृति और अनुभव का सङ्कीर्ण स्वरूप वाला है। परन्तु अन्त में उन्होंने सकलवर्णानुभवजन्य संस्कारों से युगपत् स्मृत्यात्मक पदज्ञान को ही श्रेयस्कर माना है–

**चित्ररूपां च तां बुद्धिं सदसद्वर्णगोचराम्।
केचिदाहुः यथा वर्णो गृह्यतेऽन्तः पदे पदे।।
तथान्त्यवर्णे संज्ञाते सर्वसंस्कारकारितम्।
स्मरणं यौगपद्येन सर्वेष्वन्ये प्रचक्षते।।**[50]

प्रसिद्ध टीकाकार **पार्थसारथि मिश्र** ने द्वितीय पक्ष को ही **भट्ट** का अभिप्रेत कहा है। अत एव **शास्त्रदीपिका** में उन्होंने स्पष्ट रूप में कहा है–

'प्रत्येकवर्णानुभवभावितैः संस्कारैस्संहत्य सर्ववर्णगोचरा एका स्मृतिर्जायते।'[51]

न्यायभाष्यकार **वात्स्यायन** का भी यही अभिप्रेत है। न्यायसूत्र के तृतीयाध्यायान्तर्गत प्रथम आह्निक के तृतीय सूत्र के भाष्य में उन्होंने कहा है–

'.............क्रमभाविनो वर्णान् श्रुत्वा पदवाक्यभावेन प्रतिसन्धाय शब्दार्थव्यवस्थां च बुद्ध्यमानः............।'[52]

---

50. मीमांसाश्लोकवार्त्तिक–स्फोटवाद, 111-112

51. शास्त्रदीपिका–तर्कपाद, पृ. 96

52. न्यायभाष्य, 3.1.3

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तथा ज्ञान के अयौगपद्य का समर्थन करते हुये **'अलातचक्रदर्शनवत् तदुपलब्धिराशुसञ्चारात्'** सूत्र की व्याख्या करते हुये उनका कथन है कि–

'वाक्यस्थेषु खलु वर्णेषूच्चरत्सु प्रतिवर्णं तावच्छ्रवणं भवति। श्रुतं वर्णमेकमनेकं वा पदभावेन स प्रतिसन्धत्ते। प्रतिसन्धाय पदं व्यवस्यति। पदव्यवसायेन स्मृत्या पदार्थं प्रतिपद्यते। पदसमूहप्रतिसन्धानाच्च वाक्यं व्यवस्यति। सम्बद्धांश्च पदार्थान् गृहीत्वा वाक्यार्थं प्रतिपद्यते।

किन्तु **तर्कभाषाकार केशवमिश्र** ने पदादिविषयक बुद्धि को प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष के समान स्मृति–अनुभव–का मिश्रण मानते हुये मुख्यतः श्रावणप्रत्यक्षात्मक कहा है–

'तत्र वर्णानां क्रमवतामाशुतरविनाशित्वेनैकदा ऽनेकवर्णानुभवासम्भवात् पूर्वपूर्ववर्णान् अनुभूय अन्त्यवर्णश्रवणकाले पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनितसंस्कारसहकृतेनान्त्यवर्णसम्बद्धेन पदव्युत्पादनसमयग्रहणानुगृहीतेन श्रोत्रेणैकदैव सदसदनेकवर्णावगाहिनी पदप्रतीतिर्जन्यते, सहकारिसामर्थ्यात् प्रत्यभिज्ञावत्। प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षे हि अतीताऽपि पूर्वावस्था स्फुरत्येव।'[53]

परन्तु **मुक्तावलीकार विश्वनाथ पञ्चानन** ने **न्यायभाष्यकार** द्वारा प्रतिपादित मत का ही अनुसरण किया है। यह उनके निम्नलिखित कथन से स्पष्ट है–

'प्रत्येकपदानुभवजन्यसंस्कारैश्चरमतावद्विषयकस्मरणस्याऽव्यवबधानेनोपपत्तेः।'[54]

इस प्रकार स्पष्ट है कि नैयायिकों में अधिकतर आचार्य समस्तवर्णविषयक स्मरण के ही समर्थक हैं, न कि श्रावणप्रत्यक्षात्मक अनुभव के या स्मरणानुभवद्वयस्वरूप चित्राकाश बुद्धि के। **वाचस्पति मिश्र** ने भी अपने **'तत्त्वबिन्दु'** ग्रन्थ में–

'प्रत्येकवर्णानुभवभावितभावनानिचयलब्धस्मृतिदर्पणारूढा वर्णमालेत्यन्ये'[55] कहकर इसी पक्ष का समर्थन किया है। **मण्डनमिश्र**कृत **स्फोटसिद्धि** की टीका में ऋषिपुत्र **परमेश्वर** ने लिखा है–

'अवधारणं समस्तवर्णविषयं स्मरणमित्याचक्षते। परमार्थतस्तु प्रत्यक्षज्ञानमेवैतत्, ध्वनिसंस्कृतश्रोत्रेन्द्रियजन्यत्वात्। न अन्यथा स्फुटप्रकाश उपपद्यते।'[56]

इससे स्पष्ट है कि **तर्कभाषाकार** के समान ऋषिपुत्र **परमेश्वर** भी पदादिविषयक ज्ञान श्रावणप्रत्यक्षस्वरूप मानते हैं, यद्यपि सकलवर्णविषयक स्मरण का उल्लेख भी इन्होंने किया ही है। **प्रकरणपञ्चिका** के रचयिता प्राभाकारमीमांसक **शालिकनाथ मिश्र** भी सर्ववर्णविषयक स्मरण के ही पक्षधर हैं। यह विषय **सुब्रह्मण्य शास्त्री** द्वारा सम्पादित **प्रकरणपञ्चिका** की टिप्पणी में निर्दिष्ट है।[57]

■ ■ ■

---

53. न्यायभाष्य, 3.2.58
54. तर्कभाषा, पृ. 18.19
55. तत्त्वबिन्दु, पृ. 7
56. चारूदेवशास्त्री द्वारा वाक्यपदीय, 1.85 की टिप्पणी में उद्घृत (पृ. 133)
57. प्रकरणपञ्चिका–परिशिष्ट, पृ.–416 (का. हि. वि. वि., वाराणसी– 1961 ई.)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

महाकवि कालिदास के ग्रन्थों में वर्णित शकुन

सी. एम. अग्रवाल, अल्मोड़ा

भारतीय समाज में प्रचलित शकुनों की प्रवृत्ति उतनी ही प्राचीन है, जितनी कि मानव जाति। वैदिक काल से आधुनिक युग तक यह प्रवृत्ति निरन्तर पायी जाती है। वैदिक संहितायें, ब्राह्मण ग्रन्थ, आरण्यक तथा सूत्रग्रन्थ उपर्युक्त तथ्य की ओर स्पष्ट संकेत करते हैं। तत्पश्चात् रामायण, महाभारत आदि संस्कृत काव्य तथा आयुर्वेद विज्ञान से सम्बद्ध चरक संहिता आदि उच्चकोटि के ग्रन्थ भी शकुनों में मानव के जन्मजात विश्वास के द्योतक हैं। यही नहीं, इंग्लैण्ड, अमेरिका, जापान, सदृश आधुनिक विचार वाले समाजों के शिक्षित लोग भी शकुनों पर पूर्ण विश्वास करते हैं।

शकुन प्रायः अन्धविश्वासों पर आश्रित होते हैं और उनके मूल में भावी भय अथवा मङ्गल की भावना निहित रहती है। प्राचीन समाज में यह धारणा थी कि प्रकृति में होने वाली अद्‌भुत घटनायें, विशिष्ट पशु-पक्षियों के व्यवहार, शारीरिक क्रियायें तथा ग्रहोपग्रहों की स्थिति शुभाशुभ की सूचक होती है।

शकुन ऐसी आकस्मिक घटना को कहते हैं जो भविष्य की द्योतक है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि भविष्य के सम्बन्ध में आकस्मिक सन्देश का नाम शकुन है। शब्दकल्पद्रुम के अनुसार जिसके द्वारा शुभ और अशुभ का ज्ञान हो सके, उसे शकुन कहते हैं।[1] ए. ए. मैकडोनल ने अत्यन्त ही स्पष्ट शब्दों में लिखा है, 'दैवी शक्ति द्वारा प्रेषित ऐसे संकेत को, जिसके सम्बन्ध में यह विश्वास पाया जाता है कि वह किसी भावी घटना का सूचक है, शकुन कहते हैं,[1] उस सङ्केत तथा भावी घटना के बीच कारण-कार्य सम्बन्ध नहीं होता।[2]

कालिदास ने भी अपने ग्रन्थों में शकुनों को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया है। उनके ग्रन्थों में वर्णित शकुनों को हम पाँच भागों में विभाजित कर सकते हैं। (1) ग्रहोपग्रहों से प्राप्त शकुन, (2) प्राकृतिक तत्त्वों से प्राप्त शकुन, (3) पशुपक्षियों आदि की गतिविधियों से प्राप्त शकुन, (4) शारीरिक क्रियाओं से प्राप्त शकुन, और (5) विविध प्रान्तों से प्राप्त शकुन।

1. **ग्रहोपग्रहों से प्राप्त शकुन** – इस वर्ग में सूर्य, धूमकेतु तथा अन्य नक्षत्रों से प्राप्त शकुनों का समावेश किया गया है। ग्रहों से शुभ और अशुभ दोनों प्रकार के शकुनों की प्राप्ति होती है। दिलीप के पुत्र रघु के जन्म के अवसर पर उच्च स्थानगत तथा सूर्य के

---

1. शब्दकल्पद्रुम, 1961 पञ्चम काण्ड, पृष्ठ 2
2. द.इन्साइक्लोपीडिया अमेरिकाना, जिल्द 20, पृष्ठ 682

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सान्निध्य से अस्त नहीं होते हुए पाँच ग्रह बालक के भावी भाग्य सम्पत्ति के सूचक माने गये हैं[3]। प्रस्थान के समय शुक्र का सम्मुख स्थित होना यात्रा के लिए अशुभ सूचक समझा गया है[4]। दशरथ के जनकपुरी से लौटते समय मार्ग में सूर्य के चारों ओर परिधि मण्डल का उदय भावी उत्पात का सूचक और अशुभ माना गया है[5]। देवताओं के द्वारा ब्रह्मा के समक्ष प्रार्थना करते समय धूमकेतु का उदय तीनों लोकों में होने वाले भावी उपप्लव का सूचक माना गया है[6]।

2 **प्राकृतिक तत्त्वों से प्राप्त शकुन** – प्राकृतिक तत्त्वों से प्राप्त शकुनों के रूप में वायु की अनुकूलता–प्रतिकूलता, आँधी, सपुष्प जल वर्षा और दिशाओं की निर्मलता–मलिनता आदि आते हैं। वायु की अनुकूलता सदैव शुभ तथा वायु की प्रतिकूलता सदैव अशुभ मानी गयी है। आँधी अशुभ शकुन का द्योतक है। सपुष्प जल वर्षा तथा दिशाओं की निर्मलता को प्रत्येक दशा में शुभ और रजोवर्षा को सदैव अशुभ माना गया है। सन्तान की कामना से वशिष्ठ के आश्रम की ओर जाते समय मार्ग में अनुकूल वायु का चलना राजा दिलीप तथा रानी सुदक्षिणा के मनोरथ की सिद्धि का सूचक माना गया है[7]। यज्ञ का सन्देश लेकर मेघ के अलका के लिए प्रस्थान के समय मन्द अनुकूल वायु का चलना कार्यसिद्धि का सूचक माना गया है।[8] इसके विपरीत राम के विवाह के पश्चात् महाराजा दशरथ के अयोध्यापुरी को लौटते समय मार्ग में प्रतिकूलगामिनी आँधी परशुराम द्वारा होने वाले भावी उत्पात की सूचक मानी गयी है[9]। दशरथ द्वारा राम तथा लक्ष्मण की विश्वामित्र के साथ यज्ञ-विध्वंसक राक्षसों के विनाश के लिए गमन की अनुमति के समय सपुष्प जल वर्षा शुभ सूचक शकुन के रूप में उल्लिखित है[10]। रघु के जन्म के अवसर पर दिशाओं की निर्मलता शुभ-सूचक शकुन के रूप में उल्लिखित है[11]। अग्नि का दक्षिणार्चि जलकर हवि ग्रहण करना महापुरुष के जन्म का सूचक है[12]।

3. **पशु-पक्षियों आदि की गतिविधियों से प्राप्त शकुन** — पशु-पक्षियों से प्राप्त होने वाले शकुनों में कालिदास के ग्रन्थों में शृगाल, चात्क, बगुला से प्राप्त होने वाले शकुनों का उल्लेख है। शृगाल को प्रायः अशुभ-सूचक तथा चातक और बगुले को शुभ-सूचक माना गया है। जनकपुरी अयोध्या को लौटते समय दशरथ के मार्ग से शृगालों के शब्द भावी

3. ग्रहैस्ततः पंचभिरूच्यंसश्रयैरसूर्यगैः सूचितभाग्यसम्पदम्। रघु., 3.13
4. दृष्टिप्रपातं परिहृत्य तस्य कामः पुरः शुक्रमिव प्रयाणं। कुमार., 3. 43
5. रविर्बद्धभीमपरिबेषमण्डलः। रघु., 11.59
6. उपप्लवाय लोकानां धूमकेतुरिवोदितः। रघु., 2.32
7. पवनस्यानुकूलत्वात् प्रार्थनासिद्धिशंसिनः। रघु., 1.42
8. मन्दं मन्दं नुदति पवनश्चानुकूलो यथा त्वाम्। पूर्वमेघ., 10
9. मरुतः प्रतीपगा चिक्लिशुः। रघु., 11.58
10. तावदाशु विधेठ मरूत्सखैः सा सपुष्पजलवर्षिभिः। वही, 11.3
11. दिशः प्रसेवुः। वही, 3.14
12. प्रदक्षिणार्चिर्हविरग्निराददे । वही

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

उत्पात का सूचक माना गया है[13]। यक्ष का सन्देश लेकर मेघ के अलका का लिए प्रस्थान करते समय भौर और चातक द्वारा मधुर शब्द करना तथा आकाश में बगुलों का बादल के साथ जाना कार्यसिद्धि का सूचक माना गया है[14]।

4. **शारीरिक लक्षणों से प्राप्त शकुन** – शारीरिक लक्षणों से प्राप्त शकुनों में आँख तथा भुजा आदि का फड़कना मुख्य है। पुरुष जाति का दायाँ अंग तथा स्त्री जाति का बायाँ अंग शुभ तथा पुरुष जाति का बायाँ अंग और स्त्री जाति का दायाँ अंग अशुभ माना गया है। कण्व के आश्रम में प्रवेश करते समय दुष्यन्त की[15] तथा इन्दुमती के स्वयंवर में महाराज अज की[16] दक्षिण भुजा का फड़कना सुन्दर स्त्री की प्राप्ति का सूचक माना गया है। मालविका के बायें नेत्र का फड़कना एक स्थान पर प्रियदर्शन का सूचक[17] तथा दूसरे स्थल पर प्रिय के साथ विवाह का सूचक[18] माना गया है। राजा पुरूरवा की दक्षिण भुजा के फड़कने को उर्वशी के मिलन का सूचक होने के कारण शुभ माना गया है।[19] अभिज्ञान–शाकुन्तल में कण्व के दो शिष्यों तथा गौतमी के साथ महाराज दुष्यन्त के दरबार में पहुँच जाने पर शकुन्तला के दक्षिण नेत्र का फड़कना पति द्वारा उसके परित्याग का सूचक है[20]। राम की आज्ञा से निर्वासित सीता अपने दायें नेत्र के फड़कने को अपने पति के दर्शन के अभाव से उत्पन्न होने वाली अपनी भावी विपत्ति का सूचक मानती है[21]।

5. **विविध शकुन** – मणि का टूटना या अश्रु का गिरना आदि अशुभसूचक शकुन के रूप में आते हैं। रावण के मुकुट से मणियों का गिरना उसकी भावी मृत्यु का सूचक माना गया है।[22] गुरु वशिष्ठ के आश्रम में कल्याणी धेनु का स्मरण करते ही उसका उपस्थित हो जाना राजा दिलीप के लिए पुत्र-प्राप्ति का सूचक माना गया है[23]।

इस प्रकार हम देखते हैं कि कालिदास के ग्रन्थों में शकुन को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है।

■ ■ ■

---

13. शिवाः प्रतिभयं ववासिरे। वही, 11.61
14. वामश्चार्य नदति मधुरं चातकः। पूर्वमेघ, 10
सैविष्यन्ते नयनसुभगं रवे भवन्तं बलाकाः। वही
सम्पत्स्यन्ते नभसि भवतो राजहंसा सहायाः। वही, 11
15. शान्तमिदमाश्रमपदं स्फुरति च बाहुः कुतः फलमिहास्य। शाकुन्तल., 1.16
16. वामेतरः संशयमस्य वाहुःकैयूरबन्धोच्छ्वसितैः नुनोद। रघु., 6.68
17. अहो अपांगों में परिस्फुरति किमपि वामः। मालविका., 2.4
18. अपि च दक्षिणेतरमपि में नयनं बहुशः स्फुरति। वही, 5.6.4
19. अयं मां स्पन्दितैर्बाहुराश्वासयति दक्षिणम्। विक्रमों., 3.9
20. अहो किं मे वामेतरं नयनं विस्फुरति। शाकुन्तल, 5.11.1
21. जुगूह तस्याः पथि लक्ष्मणो यत् सव्येतरेण स्फुरता तदक्ष्णा........
आख्यातमस्यै गुरुभाविदुःखमत्यन्तलुप्तप्रियदर्शनेन। रघु., 14.49
22. रावणस्य किरीटमणिभ्रंशलक्षणं दुर्निभित्तमभूत। मल्लिनाथ, रघु., 10.75
23. अदूरवर्तिनीं सिद्धिं राजन् विगणयात्मनः।
उपस्थितेयं कल्याणी नाम्नि कीर्तित एव यत्। रघु., 1.87

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

RELATION OF *JĪVA* AND *BRAHMAN* IN THE PHILOSOPHY OF NIMBĀRKA

Dr. M. M. Agrawal, Delhi

What is the exact relationship between *Jīva* and *Brahman*? This is a very important philosophical problem and hundreds of views have been advanced on this point. This cannot be easily brought under any well-known logical category, such as identity, difference; and difference and non - difference.

On one hand there are absolute non-dualistic doctrines, such as the *Advaitavāda* of Śaṅkara and the *Śuddhādvaita* of Vallabha, in which *Jīva* is completely identical with *Brahman;* and on the other hand, there are absolute dualistic doctrines, such as *Dvaitavāda* of Madhva, in which *Jīva* is completely different from the *Brahman.*

And again, there are the doctrines of Nimbārka, Rāmānuja, Bhāskara, Śrikṛṣṇacaitanya, Śrīkaṇṭha, and Śripati. All of them accept the relation of both difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman,* to be equally real, but all of them try to reconcile them in different ways. Nimbārka accepts the relation of both, difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman*, which is to be equally natural *(Śvābhāvika)* and completely compatible. Rāmānuja and Śrīkaṇṭha explain the relationship between *Jīva* and *Brahman* on the analogy of soul and body *(Śarīrī-śarīra)* in which non-difference is the principal. It is qualified by difference which is thus subordinate to it. Bhāskara regards the difference and non-difference to be equally real but he takes difference to be *Aupādhika* and non-difference to be natural and real. Śrīkṛṣṇacaitanya regards the difference and non-difference as inconceiveable *(acintya)*. Śrīpati regards the difference and non-difference to be equally natural, but he takes that identity is not only natural but also of form.

But considering the above doctrines, Nīmbārka's main contribution seems to be very reasonable, both from the philosophical and theological points of view. Let us now see the doctrine of Nīmbārka :

(i) Difference between *Jīva* and *Brahman* :

(a) In the philosophy of Nimbārka, the mutual difference in the nature and concept of *Jīva* and *Brahman* is obvious. *Brahman*

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

> is the cause and *Jīva* his affect or transformation.There is a difference between the cause and its effect,as between the clay and the pots, dishes etc.; between the gold and the bracelets,ear-rings etc. ; between the tree and the leaves, fruits etc.; between the sea and the foams, waves etc.; there is a difference between the *Jīva* (the enjoyer) and the *Brahman* (controller)[1].

And again, Nimbārka points out that there is difference between *Jīva* and *Brahman* as between the cause and the effect. He says that the creator of the world, viz. *Brahman* is something more than the embodied soul, the enjoyer of pleasure and pain,"on account of the indication of difference"[2]. As in passages : "O the soul, indeed, should be seen", "the knower of *Brahman* attains the highest", "who controls the soul within".[3]

Moreover, just as in ordinary life,the diamond,the lapis lazuli, the ruby and the rest, which are modifications of the earth, are different from the earth, and the leaf and so on, which are modifications of the tree, are different from the tree; the ray of diamond is different from the diamond, so the *Jīva* which is modification of the *Brahman* is different from *Brahman.*[4]

There is a difference berween *Jīva* and *Brahman* as between the part and the whole. *Jīva* is the part of *Brahman*; *Brahman* is the whole; for, as declared by *Śruti* "it is a part of the highest". A 'part' means a 'power'. It is clear from the *Śruti* . "This *Jīva*, a power of highest, is small in power and not independent".[5]

The Vedic *mantra* also confirms the part idea that comes from the *Puruṣasūkta,* quoted in the *Chāndogya Upaniṣad– "Pādośya viśvā bhūtāni tripādasyāmṛtam divi",*[6] (all the beings are His foot, immortal in the heaven are His three feet). A 'foot' means a 'part'.[7]

The Smṛti also corroborates the concept of part thus– "In this world of life the *Jīva* is my own part, the form of eternal part"[8].

The relationship between the part and the whole declares : that there is a difference between *Jīva* and *Brahman,*"on account of the designation of variety" i.e., on account of the designation of difference. The *Jīva* is, by nature, a part, and subject to bondage and salvation, while

---

1. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha,* 2.1.12
2. *Adhikaṁ tu bhedanirdeśāt – Brahmasūtra,* 2.1.21.
3. *Vedānta-parijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha,* 2.1.21
4. *Ibid,* 2.1.22.
5. *Vedānta-kaustubha,* 2.3.42.
6. *Chāndogya upa., 3.12.6*
7. *Vedānta-Kaustubha, 2.3.43*
8. *Gītā*, 15.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Brahman, is, by nature, the whole and the ocean of a mass of attributes like omniscience and the rest. The following are designations of difference : "Who rules the soul within; having entered within, the ruler of men; the soul indeed is supreme, self-dependent, possessing superior qualities, the *Jīva* is less powerful, dependent, lowest, the two unborn selves, the knower and the non-knower, the Lord and the non-Lord.[9]

The difference *(bheda)* is expressed by Nimbārkācārya in *Brahma-sūtra* – the *Jīva* is different from *Brahman*, 'on account of the designation of difference'[10]. Just as the Vedic *mantra*:" He is indeed, the essence. For indeed on attaining the essence, he becomes blissful ". It designates a difference between *Brahman* as the object to be obtained and the *Jīva* as the obtainer, the obtainer cannot be the object to be obtained, Thus, there is a difference of narure between *Jīva* and *Brahman*, otherwise, there will result an intermixture of attributes.[11] To prove this statement of difference, Nimbārkācārya says that the *Jīva* is not blissful but only *Brahman*, because *Brahman* is the cause of the bliss of *Jīva*;[12] and the bliss of the *Jīva* is momentary, while the bliss of *Brahman* is endless.

Here arises a doubt that when *Jīva* and *Brahman* both are conscious, both must be blissful. As *Śruti* says "may my (sheaths) consisting of food, consisting of the vital- breath, consisting of the mind, consisting of understanding and consisting of bliss, be purified"[13] – here it is said that what consists of bliss is something to be purified; and as it is impossible for the ever-pure Superme Soul to be something to be purified, so that which consists of bliss is the *Jīva*.

To this, answer is as follows : that blissful is *Brahman* alone, on account of the repetition viz., the word 'bliss' has been repeated many times in scriptures with reference to *Brahman* alone.[14] So, it is established that *Jīva* is different from *Brahman*, because on attaining Him the *Jīva* comes to be united with bliss.[15]

Who is within the sun, within the eye, and is to be worshipped by one desirous of salvation ? He is *Brahman* alone, not *Jīva*. To prove this Nimbārkācārya explains *"antastad dharmopadeśāt"* viz. there is difference between *Brahman* and *Jīva*, because *Brahman* has special quailties such as : freedom from all sins, the soul of all, and so on.[16]

The statement of difference *(bheda)* is further expressed by

9. *Vedānta-pārijata-saurabha* and *Vedānta-Kaustubha*, 2.3.42
10. *Bhedavyapadeśācca* – *Brahmasūtra*, 1.1.18
11. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha*, 1.1.18
12. *Vedānta-pārijāta-saurabha*, 1.1.15
13. *Mahānār*, 20.21. English Translation of *Vedānta-Kaustubha*, Roma Bose, 1.1.13
14. *Vedānta-Kaustubha*, 1.1.13
15. *Vedānta-pārijāta-saurabha*, 1.1.20
16. *Ibid*, 1.1.21

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Nimbārka in his commentary on *Brahmasūtra,*[17] *"bhedavyapadeśācc-ānyah".* It means, by nature, *Brahman* is different from the individual souls of the sun and the rest, within which he dwells, "on account of the designation of difference". Again, it means that *Brahman* in *Jīva,* who is *śarīrābhimānin,* is different by nature. It is also mentioned in the *Śruti:* "Who, dwelling in the sun, is other than the sun, the sun does not know him, of whom the sun is the body, who controls the sun from within, He is your soul, the inner controller, immmortal." Thus, it is established that there is difference between *Brahman* and *Jīva,* within which He dwells.[18]

"Sarvam khalvidam brabhma tajjālanīti śāntupasīta a viz. 'All this, indeed, is *Brahman,* rising from him, disappearing into him and breathing in him;– calm, one should meditate on Him".[19] For the purpose of meditation it is said that *'manomaya prāṇa śarīra',* means *Brahman* hasspiritual body and vital-breath body, Here, it is to be understood, that for the purpose of meditation the spiritual body is Brahman alone, not Jīva. Because Brahman alone, celebrated in all the Vedānta, is taught in these words *"sarvam khalvidam brahma".*[20] It means that there is a difference between *Brahman* and *Jīva.*

To make this clear Nimbārka cites Śruti and Smṛti in evidence. First of all he cites the following *Sūtra-s* of the *Brahmasūtra: "Vivakaṣita guṇopapatteśca"* and *"anupapattestu na śarīraḥ".* Both *Sūtra-s* declare that *Brahman* is different from *Jīva,* "because of the appropriateness of the attributes intended to be stated",[21] and "on account of inappropriateness, not the embodied (soul)".[22] It means *Brahman* has the spiritual *(manomaya)* and vital-breath body, the form of light. He has true volition, has all tastes, etc. while *Jīva* has no spiritual body, and has not the above-mentioned attributes such as having all-desires, having all odours, etc.

"Karmakartavyopadeśācca" and *"śabdaviśeṣāt",* both *sūtra-s* of *Brahmasūtra,* too, declare, that *Brahman* is different from *Jīva,* because of the desigation of object and agent'[23] and 'on account of the difference of words".[24] It means *Brahman* is object, while *Jīva* is an agent. For instance: Having departed from here, I shall attain Him",[25] in this sentence *Brahman* is object, while *Jīva* is an agent. And on account of difference in words, it is also proved that *Jīva* and *Brahman* are denoted by different words viz.

17. *Bhedavyapadeśāccānyah, 1.1.22*
18. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha,* 1.1.22
19. *Chāndogyopaniṣad,* 3.14.1
20. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 1.2.1
21. *Ibid,* 1.2.2
22. *Ibid,* 1.2.3
23. *Ibid,* 1.2.4
24. *Ibid,* 1.2.5
25. *Chāndogyopaniṣad,* 3.14.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

the genitive and the nominative respectively. As in *Śruti:* "This my soul is into my heart"[26]. In this sentence the mutual difference between *Jīva* and *Brahman* is obvious.

To conclude this statement of difference *(bheda)* Nimbārka further gives the evidence of the Smṛti: "O Arjuna, the Lord dwells in the heart of all beings".[27] 'He who sees me everywhere and sees everything in me, of him I will never lose hold, and he shall never lose hold of me;"[28] 'He, who established in unity worships me abiding within all beings', 'that *yogin* rests in me whatever be his mode of living'.[29] 'There is nothing higher than I, O Dhanañjaya'.[30] 'Since I excel the perishable, and am then the imperishable, I am renowned in the world and in the Veda as the Supreme person *(Puruṣottama)'.*[31] All this evidences establish the mutual difference between *Jīva* and *Brahman.*

There is difference between *Jīva* and *Brahman,* that, *Brahman* is ever-free from all sins, while *Jīva* is an enjoyer of the fruits of the deeds done by itself.[32] The scriptures are the sole proof. Such as :"Of these, He who is the supreme self is called to be eternal and devoid of all properties of matter"."He is not smeared even by the fruit, as a lotus-leaf is not touched by water, the active self. If, on the other hand, is another, who is liable to release and bondage.[33] 'Thus, it is established that *Jīva* is an enjoyer of the fruits of the deeds, while *Brahman* is ever-free from all sins.

Brahman is an eater who is destroyer of world, while the movable and the immovable are food which has death for their condiment. It declares that *Brahman* is different from *Jīva.* As *Śruti* says:" He to whom both Brāhmaṇa and Kṣatriya are the food and death the condiment, who thus knows where He is ?[34]

"ṛtam pibantau sukratasya loke guhā praviṣṭau".[35]

Here it is to be understood that there are two sentient beings, viz. *Jīva* and Supreme Self into the cave, where the mutual difference is obvious, between *Jīva* and *Brahman*. *Brahman* is difficult to see, who is hidden by *yoga-mayā,* who is all-pervasive, who is entered into the cave; while *Jīva,*

---

26. *Ibid,* 3.14.3
27. *Gītā,* 18.61
28. *Ibid,* 6.30
29. *Ibid,* 6.31
30. *Ibid,* 7.7
31. *Ibid,* 15.18
32. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 1.2.8
33. *Mahā.* 22 13754-13755, Eng. Translation of *Vedānta-pārijāta-saurabha,* Roma Bose, 1.2.8
34. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 1.2.9. English Translation by Roma Bose.
35. *Kaṭhopaniṣad,* 3.1.3, 2.1.7, 1.2.12.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

who arises with the vital breath, who is Aditi, who is made of the deities, who was manifested through the elements, who is entered into the cave.[36] To prove this Nimbārka points out that *Brahman* is the object to be worshipped[37] and the object to be known;[38] while *Jīva* is worshipper[39] and knower.[40] The mutual difference between them is obvious. *Brahman* is inner-controller, while *Jīva* is not so because both the *Kāṇvas* as well as *Mādhyandina-s* depict *Jīva* as different from the inner controller viz., *Brahman*. As *Śruti* says," He who is dwelling in intelligence ",and "He who is dwelling in the soul".[41] *Brahman* is imperishable and the source of beings while *Jīva* is not denoted by the words 'imperishable and the source of beings'. So, there is difference between *Jīva* and *Brahman,* on account of their attributes and differences. As *Śruti* says, the designation of attributes is "All-pervading" and the designation of difference is 'higher than highly imperishable".[42]

The statement of difference *(bheda)* is expressed by Nimbārka in the *Brahmasūtra*[43] *'bhedavyapadeśācca'*. It means, *Jīva* cannot be the heaven, the earth and the rest, on account of the designation of difference viz., 'there is difference between the *Jīva,* which has little knowledge, and is subject to bondage and salvation through the Lord's *Māyā* consinting of the three *guṇa-s* and the *Brahman,* who is omniscient. It is established that there is difference between *Jīva* and *Brahman* as the knower and the object to be known.[44]

Regarding the difference between *Jīva* and *Brahman,* it is to be explained that, *Brahman* is non-eater, while *Jīva* is an eater.[45] As declared by the *Śruti:* "Of these two,one tastes the sweet berry, the other looks on without eating".[46]

Jīva and *Brahman* are different from each other, *Brahman* is the omniscient, while *Jīva* is non-knower in deep sleep[47]. As the *Śruti* goes: "Embraced by the intelligent soul,he does not know anything eternal, nor anything intrenal".[48]

There is indeed difference between, *Jīva* and *Brahman,* on account of the words like 'Lord' and the rest[49] on account of the *Śruti* like, "He is Lord of all", 'the controller of all', 'the ruler of all','He rules all this'; 'The lord of all', etc.

---

36. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 1.2.11

37-40. *Ibid,* 1.2.12

41. *Ibid,* 1.2.21

42. *Ibid,* 1.2.23

43. *Bhedavyapadeśācca, Vedānta-pārijāta-saurabha,* 1.3.5

44. *Vedānta-kaustubha, 1.3.5*

45. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 1.3.7

46. *Muṇḍakopaniṣad,* 1.1.3

47. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha,* 1.3.43.

48. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad, 4.3.2.*

49. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha,* 1.3.44

CC-0. Akhil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Jīva is alone that is subject to deeds and participates in imperfections, but *Brahman* is not subject to deeds. It is also said in the *Śruti*: "The two birds of handsome plumage, close friends, cling to the same tree; one of them eats the sweet berry, while the other, without eating looks on". It means, *Jīva* is an enjoyer on account of its imperfecions, while *Brahman* is not touched even by an odour of imperfections, and he is not the enjoyer of the names and the forms to be created by Himself.[50]

Thus, *Baddha Jīva* is entirely different from *Brahman*, being imperfect, sinful, impure and so on.

(B) There is difference between *Jīva* and *Brahman* in bondage as well as in salvatoion. *Mukta Jīva* is different from *Brahman* in two respects.In the first place, the freed-soul is atomic in size, while *Brahman* is all-pervasive in salvation. But it can take place in several bodies through its attributes of knowledge, as the case of a lamp, though placed in one place, pervades the places through its rays.[51] As scripture shows: "The individual soul is as subtle as a hairpoint divided and subdivided hunderds of times. He is potentially infinite. He has to be known."[52]

In the second place, the freed soul, however, though similar to the Highest *Brahman*, cannot become Lord of all the sentient and the non-sentient, their controller, their supporter, all- pervasive and so on; and hence its lordship is exclusive of the activities in connection with the universe.[53]

Thus, it is established that *Jīva* is not absolutely diffetent from *Brahman* like the Madhva-philosophy, but the mutual difference between *Jīva* and *Brahman* is equally eternal, natural, and undeniable, in bondage as well as in salvation.

(C) "The objections levelled by Śankarites against the admission of "duality" of "difference" as a category are, firstly, that the category of difference *(bheda)* being by nature a relation involves two poles and hence it connot be identical in nature with its locus in which it is supposed to subsist *(bhedasya na adhikaraṇa-svarūpatvam)*. Secondly, that if "difference" is different in nature from its locus, then a second grade of "difference" has to be introduced and this would imply another grade of differnce and so on ad infinitum. Thus, we have a vicious infinite. To the first objection, the reply is that "difference" is not relational in nature with this or that individual locus but with the concept of the locus as such *(bhūtalatvādinā nirapekṣatve' pi adhikaraṇātmakatvena sāpekṣatvakāsterabhavāt)*.[54] The charge

50. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 3.2.13-14
51. *Vedānta-kaustubha,* 4.4.15
52. *Śvetāśvatara Upaniṣad,* 5.9
53. *Vedānta-kaustubha,* 4.4.20 English Translation by Roma Bose,
54. *Parapakṣagirivajra* of Mādhavamukunda, pp.17

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

of vicious infinite by the introduction of difference is invalid, for all differences are identical in nature with their locus. So in the case of a series of difference the nature of each difference becomes well defined and the viciousness of the infinite series vanishes. In the instance " there is a jug on the ground", the nature of the difference of the jug is jugness, whereas in the case of the difference of the difference, the second order of diffference has a separate specification as a special order of difference.Moreover, since difference reveals only the particular modes of the objects, these difficulties connot arise. In perceiving differnce we do not perceive difference as an entity different from the two objects between which it is supposed to subsist.[55] One might equally well find such a fault of mutual dependence on the identification of *Brahman* with *Jīva* since it depends upon the identification of the *Jīva* with the *Brahman*.

A further discussion of the subject shows that there cannot be any objections against "difference" on the score of their being produced, for they merely subsist and are not produced, or on the possibility of their being known, for if differences were never perceived the Śankarites would not have been so anxious to remove the so-called illussions or mis-perception of differences, or to mis-spend their energies in trying to demonstrate that *Brahman* was different from all that was false, material and the like; and the saint also would not be able to distinguish between what was eternal and transitory. Again, it is held that there is knowledge which contradicts the notion of difference. But if this knowledge itself involves difference it cannot cotradict it. Whatever may signify anything must do so by restricting its signification to it, and all such restrictions involve difference. Even the comprehension that demonstrates the illusoriness of "difference" (e.g., this is not difference, or there is no difference here etc.) proves the existence of "difference". Moreover, a question may be raised as to whether the notion that contradicts difference is itself comprehended as different from difference or not. In the former case the validity of the notion leaves "difference' unmolested and in the second case; i.e., if it is not comprehended as different from "difference', it becomes identical with it and connot contradict it".[56]

(ii) Non-difference in *Jīva* and *Brahman* :

In reality, there is mutual non-difference between *Jīva* and *Brahman* as between the cause and the effect. Because, *Brahman* is the cause of the *Jīva* and *Jīva* is the effect or transformation of the *Brahman*. Nimbārkācārya points out that there is non-difference between the cause and the effect, and not absolute difference, on account of the texts[57]

55. *nāpyanyonyāśrayabhedapratyakṣe pratiyogitāvacchedakastam bhatvādiprakāraka-jñāsyai'vahetutvāt na tāvad bhedapratyakṣebhedā-śrayādbhinnatvena pratiyoginām hetuḥ.Para-pakṣa-giri-bajra* of *Mādhavamukunda* pp.17.

56. Dasgupta, S.N., *"History of Indian Philosophy"* Vol. III, pp.417-418 Cambridge, 1952.

57. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 2.1.14

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

of the *Śruti,* the *Smṛti* and the Sūtra-s. In texts: "The effect, having its beginning in speech, is a name, the reality is just the clay', 'the existent alone,my dear, was this in the beginning one, without a second'; He thought, may I be many, may I procreate'; He created the light; 'All that has this for its soul', 'that is true', 'that is soul', 'thou art that', 'All this verily, is *Brahman,* emanating from His, disappearing into him and breathing in him', 'that was unmanifest then', 'it became manifest by name and form' and so on".[58]

For this reason also, says Nimbārka, there is non-difference between the cause and the effect, because the effect is perceived only when the cause is existent.[59]

Again He says, the effect, which belongs to a posterior time is present in the cause. So the effect is non-differnt from the cause. As declared by *Śruti*: *Brahman,* indeed, was this in beginning".[60]

Further, he makes it clear, that it cannot be said that the effect does not exist prior to creation, on account of the designation of what is non- existent, as in text "The non-different, indeed,was this in the beginning". Because, the pre-existence of the effect is to be known from the complementary passage, viz. "That was existent".[61] And he again says, the pre-existence of the effect is to be known from reasoning. He admits that the names, forms, knowable by means of the evidence of direct perception and the rest, all are real on account of being perceived. An agent, viz. a potter, makes a pot out of a lump of clay, that is existent: Here, like the lump of clay, the existence of the pot, too, is known from direct perception. Hence the activity of the agent, too, is not useless. Here, it cannot be said that as the pot already exists, like the lump of clay, the activity of the agent has no meaning. Because, the pot which was unmanifest before it is made manifest; hence the activity of the agent is not useless. The names and forms,mentioned in the Veda, are used just as they were before. Thus, according to Nimbā rka, the conventional usage of names and forms is not unprecedented. On the other hand, Nimbārka says that the origin of a non-existent effect does not fit in, since the origin of a barley-sprout from fire is never seen. It cannot be said that although fire has no power of producing such an effect, it has, nonetheless, the power of producing sparks, for in an effect, produced from gold and the rest of a known weight, a different weight is never found. Likewise the sparks of fire, which are its evolutes and known through the evidece of direct perception, are perceived by all, there being no evidence for the imaginary doctrine of a power producing unpercedented objects.Hence, the doctrine of a non-existent effect *(Asatkārya-vāda)* is unreasonable.[62]

---

58. *Vedānta-kaustubha,* 2.1.14, English Translation by Roma Bose,
59. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 2.1.15
60. *Ibid,* 2.1.16
61. *Ibid,* 2.1.17
62. *Vedānta-kaustubha,* 2.1.17, English Translation by Roma Bose,

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Nimbārka states once more another reason for the existence of the effect, thus: *śabdāntarācca'*. The other text is the text aptly teaching the pre-existence of the effect: viz. "The existent alone, my dear, was this in the beginning", which is other than the quoted text, viz. "The non-existent, verily, was the beginning". Because of this too, it is the (Pre-) existent effect alone that originates,- this is the sense.[63]

The above-mentioned doctrine of existent effect *(satkāryavāda)* is explained by the following illustrations. Such as: Just as a piece of rolled up cloth, although not known to be a piece of cloth, does not, for that reason, become non-existent, but is indeed existent, existing in a different form, and when spread out once more, is known to be a piece of cloth; just as the drawn forth limbs of a tortoise are not perceived, even though existent, but do not become non-existent thereby and are known when stretched out again. And just as the banyan tree, existent in the seed at all times indeed in a subtle form, is manifested in a gross form.[64] And just as the vital-breath, having the *prāṇa, apāṇa* and the rest, controlled by breath exercise etc., remains in its real form; and when the control removed, is instantly known in those respective forms.[65] So indeed prior to creation the universe remains existent indeed, though not known to be a universe, having its name and form unmanifest; and is clearly known as the universe at the time of creation, having its name and forms manifest.[66] Thus, the cause and the effect are non-different. Because, the effect which belongs to posterior time, is present in the cause.

Thus, it is established that the effect is non-different from the cause. Similarly, the *Jīva*- the effect or transformation of *Brahman,* is non-different from *Brahman*– the cause.

There is non-difference between *Jīva* and *Brahman* as between the whole and the part. *Jīva* is the part of *Brahman. Brahman* is the whole. The relation of a part and the whole declares: That there is differnce between *Jīva* and *Brahman,* as well as non-difference – *Jīva* and *Brahman,* as well as non-difference. *Jīva* is non-different from *Brahman,* on account of the designations of non-difference. And its existence and activity are under the control of the whole. The following are designations of non-difference: "Thou art that', 'This soul is *Brahman', '*I am *Brahman',* and so on.[67]

The non- difference between *Jīva* and *Brahman* is further supported and expressed by Nimbārkācārya in the verse of *Vedānta-kāmadhenu* that all these three primary principles are *'Brahmātmaka'.*[68] This statement

63. *Ibid, 2.1.17.1 English Translation by Roma Bose*

64. *Ibid,* 2.1.18

65. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 2.1.19

66. *Vedānta-kaustubha,* 2.1.18. English Translation by Roma Bose.

67. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha,* 2.3.42

68. *Sarvāṇi hi vijñānamato yathārthakāni śrutismṛtibhyo nikhilasya vastuṇaḥ/ Brahmātmakatvāditi vedavinmatam tripūpātapi śrutisūtrasādhita// Vedānta-kaustubha,-* Verse 7.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(brahmātmaka) indicates the non-difference of the three. This means there are three realities viz.*Brahman, Jīva* and the world. So having *Brahman* for its essence *(brahmātmaka), Jīva* is non- different from *Brahman,* as the ear-ring is different from the bracelet in name and shape simply on account of *kuṇḍalattva* and *kaṭakattva,* but is also non- different, so far as the gold is concerned.

Nevertheless, the authorities of Śruti prove that *Jīva* is non-different from *Brahman.* "' Existence alone, my dear, was this in the beginning only; without a second', 'Thus one only was soul in the beginning', 'Thou art that', 'This soul is *Brahman',* 'That I am *Brahman',* 'All this is, indeed, soul', 'All this is *Brahman',* 'I am you indeed, revered deity', 'All this is verily *Brahman* for there-from does it proceed, therein does it merge, and thereby it is maintained".

To prove this statement of non-difference another ground is as follows. There is non-difference between *Jīva* and *Brahman* *(tadāyattasthitipravṛttikatavāt).*[69] As cleared from Śruti "The Lord abides, O Arjuna: in the heart-region of all,causing all beingis to revolve by his mysterious power, as if mounted on a machine".[70] Moreover, whatever depends on something else for its existence and activity, that is non- different from it. It is to be said in the dialogue between the vital-breath and the sense organs in the *Chāndogya:* "verily, they are not called speech, eyes, or mind, but called the vital-breath alone".[71]

To make clear this statement of non- difference final ground is as follows: *Jīva* is non-different from *Brahman,* because it is pervaded by *Brahman* *(tadvyāpya).*[72] Whatever is to be seen or to be heard in this world, internal or extrenal, that all is pervaded by Nārāyaṇa.

Baddha Jīva is non-different from *Brahman,* in essence, being His effect or transformation, on the other hand *Mukta Jīva* is entirely non- different from *Brahman,* being existence-cognition-bliss in essence *(saccidānanda-svarūpa).* The freed *Jīva* attains the nature and qualities of the *Brahman,* viz. the freedom from sins and so on.[73] The freed *Jīva* attains its fathers and so on, through a mere will.[74] It comes to have in fact, the attributes of true desires and so on,[75] and becomes a self-ruler,[76]

---

69. *Vedānta-ratna-mañjūṣā,* p.89.
70. *Gītā* 18.61
71. *Chāndogyopaniṣad,* 5.1.15
72. *Vedānta-ratna-mañjūṣā,* pp.89
73. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 4.4.7
74. *Ibid,* 4.4.8
75. *Ibid,* 4.4.9
76. *Ibid.*

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

in accordance with the scriptural text, "He becomes a self-rule. "Thus, freed *Jīva* is entirely non- different from *Brahman*.

(iii) The Doctrine of Natural difference and non- difference (*Svābhāvikabhedābheda*):

Thus, according to Nimbārka, the relation of *Jīva* and *Brahman* is just like that between a cause and its effect, a whole and its parts, a substance and its attributes, a substratum of power and its powers. There is a relation of difference and non- difference between the cause and its effects as in ordinary life. In ordinary life, the pots, dishes and the rest, having the lump of clay as their material cause; bracelets, ear-rings and the rest, having gold as their material cause; forms, waves and the rest, having the sea as their material cause; and leaves, fruits and the rest, having the tree as their material cause, are all non-different from their causes but there is still a mutual difference amongst the particular effects themselves. Thus, there is neither pure non-difference *(abheda)* nor pure difference *(bheda)*, between the cause and its effect, but natural difference and non-difference. Again, just as pots, dishes and the rest are by nature non-different from the clay, as having no existence and activity apart from the clay, but they are by nature different, too, from the clay possessing as they do their own peculiar attributes which the clay lacks. And just as the bracelets, ear-rings and the rest are by nature non- different from the gold, as having no existence and activity apart from the gold, but they are by nature different, too, from the gold possessing as they do their own peculiar attributes which the gold lacks. Likewise, there is a natural relation of difference and non- difference *(svābhāvika-bhedābheda)* between *Jīva* and *Brahman*.[76]

Again, it may be said in the support of above, that just as in the passage when it is said: *"Sarvaṁ khalvidaṁ brahma"* (all this, indeed, is *Brahman*), though it declares that the non-sentient is non-different from *Brahman* is admitted by the phrase 'emanating from Him.' So in the case of *Jīva* also, when it is said: *"tattvamasi"* (Thou art that), though it declares that the *Jīva* is non- different from *Brahman* only as having non-existence and activity independently of *Brahman*, but not by nature, is yet different from Him, on account of the stated scriptural text designating difference.Thus there is difference between *Jīva* and *Brahman*, in spite of there being a non- difference between the two.[77] For example,stones like the diamond, the lapis lazuli, the ruby and the rest which are modifications of the earth, though non-different from the earth as consisting of earth, are yet different from the earth, possessing, as they do their peculiar nature. And just as the leaf, though non-different from the tree, is yet not the tree; just as the ray, though non-different from its substratum, is yet different from it is appropriate to

77. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha* 2.1.13

78. *Vedānta-Kaustubha*, 2.1.21

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

hold that the *Jīva* is by nature different from *Brahman,* though it is at the same time non-different from Him as having Him for its soul.[79]

Thus, it is established that the *Jīva* is neither absolutely different from *Brahman,* nor absolutely non-different from Him, but there is a natural relation of difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman* as between the cause and its effects. Again the *Jīva* is entirely different from *Brahman* as it has already been observed. But it, too, is non-different from *Brahman* in essence, being His effect or transformation.

The natural relation of difference and non- difference between *Jīva* and *Brahman* is to be further explained by *Nimbārkācārya* in such a *Sūtra* of *Brahmasūtra* as *"aṁśo nānāvyapadeśādanyathā cāpi dāśakī tavadit- vamadhiyata eka."*[80] The *Jīva* is neither absolutely different from Him, but it is a part of *Brahman,* and the *Brahman* is the whole of the *Jīva.* Here, a 'part' means a 'power'. It should not be understood here as a portion, like a portion of wealth and the rest, because if it be like a portion of wealth there will result an absolute difference between *Jīva* and *Brahman* and hence the true doctrine is that there is a natural relation of difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman* and hence the texts like: "Thou art that" will be set aside. So, the true doctrine is that there is a natural relation of difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman.* Thus, the *Jīva* is by nature different from *Brahman* predicated to be the whole, and the store of attributes like omniscience and the rest, while it is predicated to be a part, as is subjcet to bondage and salvation. But it is yet non-different from *Brahman,* as its existence and activity are under conrol of the whole. "On account of the designation of variety and otherwise", viz. on account of the designation of difference and non-difference: "who controls the individual self within', 'Having entered within, the ruler of the people', 'The soul, indeed is independent and possessed of more qualities, *Jīva* is less powerful, is dependent and is lowly', 'The two unborn ones, the knower and non-knower, the lord and the non-lord' and so on. The following are designations of non-difference: 'Thou art that', 'this *ātman* is *Brahman;'* 'I am *Brahman'* and so on.[81]

The fact is that the cause and its effects, the part and the whole are neither absolutely different nor absolutely non-different, but the relation of difference and non-difference. Thus, the relation of *Jīva* and *Brahman* is a relation of natural difference and non-difference *(Svābhāvikabhedābheda).*

To conclude the present doctrine the final evidence of the *Brahmasūtra* is present, such as *"ubhayavyapadesādahikuṇḍalavat"*[82] viz. "But on account of the designation of both, like the case of serpent and its coil. "In the present illustration *'ahikuṇḍalavat',* the serpent is material

---

79. *Vedānta-pārijāta-saurabha* and *Vedānta-kaustubha* 2.1.22 English translation by Roma Bose.
80. *Brahma-sūtra,* 2.3.42
81. *Vedānta-kaustubha* 2.3.42
82. *Brahma-sūtra,* 3.2.27

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

cause of the coil. The serpent is independent while coil is dependent. On one hand , this shows the difference between the serpent and its coil. On the other, the existence and activity of coil is impossible in the absence of the serpent. It proves the non- difference between the serpent and its coil. Thus, there is natural relation of difference and non-difference between the serpent and its coil as between the cause and its effects. Likewise, this universe of matter and soul is the effect or transformation of the *Brahman*. The relation of *Jīva* - the effect or transformation, with *Brahman* - the cause, in natural difference and non-difference on account of the designation of both difference and non-difference. The other analogy through which Nimbārka tries to explain the situation is that of the sun and its rays[83], which means that it is true that there is difference between sun and its rays, but there is also non-difference so far as the light is concerned.

Thus, there is a natural relation of difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman* in bondage.

On the other hand, there is natural relation of difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman,* in salvation, too. Thus, the freed *Jīva* is entirely non-different from the *Brahman,* being existence-cognition-bilss in essence *(saccidānandasvarūpa)*. But the freed *Jīva,* too, is different from the *Brahman* in two respects. In the first place, the freed *Jīva* is atomic in size, while *Brahman* is all-pervasive. And in the second place, the freed *Jīva,* however, though similar to the *Brahman*, yet cannot be possibly the lord of all the sentient and the non-sentient, their creator, their supporter, their destroyer, all-pervasive and so on, which *Brahman* possesses, fully and erternally, as it has already been observed above.

The relation between the freed *Jīva* and the *Brahman* is to be further remarked by Nimbārkācārya, as follows- *'bhāgavirodhibhāgena jīv-ātmānamanubhavati'*[84]. 'The freed *Jīva* experiences itself as non-division, which is not opposed to division, or as being both different and non-different at the same time, from the *Brahman.* Here again, it is to be explained by Śrinivāsācārya. as follows, the freed *Jīva,* freed from all fetters, realises itself as non-divided or non-distinct from the Highest self, the Highest person. Why ? "On account of being seen" that is, because at the time(viz. during salvation) the Highest self, the soul of all, is intuited by the freed *Jīva.* Through the influence of nescience, the indivdual soul comes to have a perverse notion about itself. But, when through the influence of the repeated practice of hearing, thinking, and meditation, the Highest Lord is intuited, all the obstacles to the real knowledge regarding the real nature of itself as well as of the highest self are immediately destroyed in accordance with the scriptural text, "The knot of the heart is broken,all

83. *Ibid,* 3.2.28

84. *Vedānta-pārijāta-saurabha,* 4.4.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

doubts are out and all his works perish when he who is high and low is seen. Hence, there can be no doubt, whatsoever, that the freed *Jīva* a part of the Lord, having intuited the soul of all, the whole, realizes iteslf, all the more clearly,as non-distinct from Him. The individual soul,having Him for its essence, has no distinction from Him, and hence in spite of a distinction of nature between the individual soul and *Brahman,* there is still a non-distinction between them, a non-distinction which is compatible with distinction, just as there is between an attribute and its substratum. Again, Śrinivā sācārya says that we do not mean to say that Lord, otherwise in accordance with scriptural and Smṛ ti texts like: "The existent alone,my dear, was this in the beginning,one only and without a second," "All this verily, is *Brahman*", "Vāsudeva is everything", "Know everything Kṛṣṇa, the movable and the immovable, all souls and the universe is Kṛṣṇa "there must be a non-distinction of nature between the non-sentient and the Lord too, or, because scripture is found to refer to distinction and non-disticntion. Hence, it is established that the freed *Jīva* realises iteslf as non-distinct from the *Brahman,* which non-distinction is compatible with distinction.[85]

Thus, it is established that there is natural relation of difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman* in salvation.

According to Nimbārka, therefore, there is natural relaion of difference and non-difference between *Jīva* and *Brahman* in bondage as well as in salvation. The fact is that even during the bondage *(baddhāvasthā)* the *Jīva* which is atomic in size and possesses little knowledge, though different from the *Brahman,* who is all-pervading,non-straying in nature and omniscient, yet like that leaf from tree is non-different from the *Brahman.* Likewise, though in salvation *(muktāvasthā)* the *Jīva* is non-different from the *Brahman,* it having no separate independent existence and activity, at the same time, it is undoubtedly different from *Brahman,* in accordance with the Śruti *"Svena, rūpeṇa sampadyate"*- "It realizes its own nature". Otherwise, the nature of both, the *Jīva* and the *Brahman* becomes loose.[86]

Thus Nimbārka's doctrine of natural difference and non-difference is real and eternal. It establishes that there is no such contradiction as we find in some other's doctrines such as : the follower of the doctrine of only difference - *bhedavāda,* has to accept many texts like "All this indeed is Brahman", as subordinate ones; and the followers of the doctrine of only non-difference-*abhedavāda*, have to accept many texts, which determine, as subordinate ones. However, Nimbārka's very special contribution seems as regards the relation of *Jīva* and *Brahman*, to be very seasonable. So, ever now Nimbarka school of Vedānta has a best place and a great importance in Indian devotees.

■ ■ ■

---

85. (a) *Vedānta-Kaustubha,* 4.4.4 English translation by Roma Bose.
    (b) *Tattvaprakāśikā* of Keśava Kasamiri, Commentary on *Śrimadhagavadagītā*, Hindi Translation by Sri Kalika Singh, Bardhaman,1935, pp.101-102.

86. *Vedānta-kaustubha* 1.4.22.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

बुद्ध–प्रतिमा का प्रारम्भ और विकास

प्रो. अँगनेलाल

गौतम बुद्ध अनुत्तर व्यक्तित्व (लोकविद् अनुत्तरों) के पुरुष थे। वे 32 महापुरुष लक्षणों से परिपूर्ण थे– (द्वात्तिंस महापुरिस लक्खणानि)[1]। भारत तथा पड़ोसी देशों में पुरातात्त्विक उत्खननों में जितनी मूर्तियाँ विभिन्न रूपों (मुद्राओं) में गौतम बुद्ध की प्राप्त हुई हैं, उतनी अन्य किसी भी देवी–देवता की नहीं। इसीलिए भारतीय प्रतिमा–विज्ञान के इतिहास में बौद्ध मूर्तिकला का अपना महत्त्वपूर्ण स्थान है। प्रतिमा–विज्ञान (आइकॉनोग्राफी) का अभिप्राय उन प्रतीकों और मूर्तियों से है जो धार्मिक महत्त्व की और पूजित रही हैं। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि बुद्ध ने स्वयं ही अपनी (बुद्ध) मूर्ति बनाने का निषेध किया था। यही कारण था कि काफी समय तक भगवान् बुद्ध की प्रतिमायें नहीं बनायी गयी थीं। उस समय बुद्ध के अनुयायी उनकी पूजा–आराधना उनके प्रतीकों– यथा चैत्य (चेतिय), शरीर धातु (सारीरिक धातु), बोधिवृक्ष (महाबोधी) के माध्यम से करते थे। ये प्रतीक बुद्ध के ही प्रतिरूप (बुद्ध रूप) माने जाते थे।

वन्दामि चेतियं सब्बं ठानेसु पतिट्ठितं।
सारीरिक धातु महाबोधिं बुद्धरूपं सकलं सदा।।[2]

प्रारम्भ में बुद्ध की प्रतीक पूजा ही प्रचलित थी और स्तूप बुद्ध का प्रतीक था। ये प्रतीक स्तूप 4 प्रकार के थे–

(1) शारीरिक स्तूप

(2) पारिभौगिक स्तूप

(3) घटनापरक और उद्देशिक स्तूप

(4) पूजापरक स्तूप

शारिरिक प्रतीक के अन्तर्गत, शरीर–धातु (अस्थि, नख, केश) सम्बन्धी स्मारक, चैत्य और स्तूप बनवाये गये थे। पारिभौगिक प्रतीक वे थे जो उन वस्तुओं पर बनाये गये थे जिनका बुद्ध ने उपभोग किया था। यथा पिण्ड पात्र, छत्र, चीवर, बोधिमण्ड आदि। घटनापरक स्तूप वे स्तूप थे जिनका सम्बन्ध बुद्ध जीवन की किसी न किसी महत्त्वपूर्ण घटना से था। तिब्बती

---

1. लक्खन सुत्त, दीघनिकाय, पालि, ना० जि० 3.110–12
2. भदन्त बोधानन्द महास्थविर, बुद्धचर्यापद्धति, पृ. 36 (बुद्ध विहार, रिसालदार पार्क, लखनऊ, 1979, पाँचवां संस्करण)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

बौद्ध साहित्य से पता चलता है कि प्रारम्भ में निर्मित घटना–परक स्तूप 8 थे, जो इस प्रकार थे–(1) **जन्म–स्तूप** (लुम्बिनी) (2) **बोधिसत्व स्तूप** (कपिलवस्तु) (3) **मार–विजय स्तूप** (बोधगया) (4) **धर्म–चक्र–प्रवर्तन–स्तूप** (सारनाथ) (5) **यमक–प्रतिहार्य–स्तूप** (श्रावस्ती), (6) **अवतरण–स्तूप** (संकिसा) (7) **द्वन्द स्तूप** (राजगृह– जहाँ देवदत्त के द्वारा बुद्ध को मारने का प्रयास किया गया था।) (8) **महापरिनिर्वाण स्तूप** (कुशीनगर)।

उद्देशिक प्रतीक वे थे जो बुद्ध–जीवन की किसी विशेष घटना के प्रतीक थे। यथा जन्म का प्रतीक हाथी, महाभिनिष्क्रमण का प्रतीक अश्व, ज्ञान–प्राप्ति का प्रतीक बोधिवृक्ष, प्रथम धर्मोपदेश का प्रतीक धर्मचक्र आदि। वस्तुतः घटनापरक और उद्देशिक स्तूप एक ही प्रकार के दो रूप थे। सारनाथ का **धर्मराजिका स्तूप** शरीर धातु युक्त है। चौखण्डी स्थान पर सबसे पहले बुद्ध और उनके पूर्व पाँच साथियों **(पंचवर्गीय भिक्षुओं)** की भेंट हुई थी। अस्तु, उस स्थान पर निर्मित **चौखण्डी स्तूप** उद्देशिक घटना–परक स्तूप है। पूजापरक स्तूप वे थे जो बुद्ध की अनुपस्थिति में पूजे जाते थे। सारनाथ का **धमेक स्तूप** इसी प्रकार का स्तूप है जो बुद्ध की अनुपस्थिति में उनकी पूजा–वन्दना के लिए निर्मित करवाया गया था। इस प्रकार सारनाथ में 3 प्रकार के शारीरिक, घटनापरक या उद्देशिक और पूजापरक स्तूप प्राप्त होते हैं।

बुद्ध मूर्ति–निर्माण के साहित्यिक स्रोत

सुत्तपिटक के **खुद्दक निकाय** के **कुस जातक** में यह उल्लेख मिलता है कि बुद्ध की सुनहरी मूर्तियाँ पूजी जाती थीं, जिन्हें राजप्रमुख स्वर्णकार बनाते थे।[3] बुद्धघोष ने **विनय अटठ्कथा** (पाँचवीं शताब्दी ई.) में बताया है कि लोग बुद्ध–मूर्ति को भोजन समर्पित करते थे।[4] इसी प्रकार बुद्धघोष कृत **'पपंच–सूदनी'** और **'मनोरथ पूर्णनी'** में बुद्ध मूर्तियों का उल्लेख प्राप्त होता है।[5]

सिंहली ग्रन्थ **महावंस** (पाँचवी–छठवीं शताब्दी ई.) के अध्ययन से यह पता चलता है कि मौर्य सम्राट् अशोक (269, 232 ई. पू.) ने किसी नाग मूर्तिकार के द्वारा बुद्ध–मूर्ति का निर्माण करवाया था। उस मूर्ति में झलकते व्यक्तित्व को देखकर मौर्य सम्राट् अशोक नतमस्तक हो बुद्ध का अनुयायी बन गया था।[6] **कुणालावदान** से भी यही प्रतीत होता है। यहाँ अशोक द्वारा बुद्ध प्रतिमा दर्शन का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। (दृष्टो मयाद्या प्रतिमः स्वयंभूः)[7]। यहाँ बुद्ध को ही स्वयंभू कहा गया है, क्योंकि वे बिना किसी की सहायता के विमल ज्ञान (सम्बोधि) प्राप्त कर बुद्ध बने थे। इसी ग्रन्थ से यह भी ज्ञात होता है कि दूसरी बुद्ध–मूर्ति को सिंहल के शासक **दुट्ठगामिनी** के शासनकाल (ई. पू. 101–77) में **महास्तूप** की **धातुशाला** में स्थापित किया गया था।[8] **दिव्यावदान** (प्रथम से तृतीय शताब्दी ई.) से ज्ञात होता है कि बुद्ध–चित्रण, शाक्य

3. बी. एन. चौधरी, " डेट आफ बुदध वर्शिप" दि महाबोधि, वा. 75 नं. 7 (जुलाई 1967) पृ. 244
4. विनय अट्ठकथा, 3.264.5–9
5. डा. एस. के. वर्मा, आर्ट एण्ड आइकनोग्राफ़ी आफ बुदध इमेज, पृ. 6
6. महावंस, 5.87–93 (बौदध आकर ग्रन्थमाला, वाराणसी, 1996)
7. दिव्यावदान, 246.27 मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, 1959
8. महावंस, 3.22-74; के. के. दासगुप्ता, ओरिजिन आफ द बुद्ध इमेज, पृ. 41

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मुनि के जीवन काल में ही प्रारम्भ हो गया था। यहाँ कहा गया है कि **गान्धार** के राजा **रत्नाधिप** ने **मगधराज बिम्बिसार** के पास रत्न–उपहार भेजे। **मगधराज** वस्त्राधिप बहुत असमञ्जस में था कि रत्नोपहार के बदले क्या भेजा जाये ? उसने अपने मन की इस भावना को महामानव बुद्ध से बताया। तथागत ने कहा वस्त्राधिप ! कपड़े पर मेरा (बुद्ध का) चित्र बनवाकर भेज दो।" बुद्ध का चित्र बनाया गया और उसे रंगों से भरकर रोरुक के राजा के पास भेजा गया।[9]

भारत की सद्धर्म यात्रा पर आये हुए चीनी यात्री फाह्यान (चौथी शताब्दी ई.) और **ह्वेनसाँग** (सातवीं शताब्दी ई.) ने बुद्ध के जीवन काल में ही बुद्ध–मूर्ति के निर्माण का वर्णन किया है। फाह्यान के अनुसार बुद्ध की दीर्घ अनुपस्थिति में उनके दर्शनों के लिए राजा प्रसेनजित ने चन्दन की एक बुद्ध–प्रतिमा बनवाकर, जहाँ वे प्रायः बैठा करते थे उसी स्थान पर आसन के ऊपर स्थापित की थी।[10]

ह्वेनसाँग के अनुसार **कौसाम्बी** के राजा **उदयन** ने बुद्ध दर्शनों के लिए चन्दन की एक बुद्ध–मूर्ति बनवाकर स्थापित की थी और उसके ऊपर छत्र का निर्माण भी करवाया था।[11] ह्वेनसाँग ने फाह्यान के उपर्युक्त विवरण को पढ़ा या सुना होगा तभी उसने भी उस कथानक को इस प्रकार अंकित किया है कि **प्रसेनजित** ने जब यह सुना कि **उदयन** ने चन्दन की मूर्ति बनवायी है[12] तो उसने भी बुद्ध की चन्दन की मूर्ति बनवायी। फाह्यान ने श्रावस्ती के जिस विहार को गुप्त युग में देखा था, हर्ष युग में ह्वेनसाँग ने भी उसे देखा था। यद्यपि वह विहार उजाड़ अवस्था में था, तथापि उसमें बुद्ध–प्रतिमा स्थापित थी। जनरल कनिंघम को श्रावस्ती–उत्खनन में विहार संख्या 3 में बुद्ध की खड़ी हुई मूर्ति प्राप्त हुई थी।[13]

महासांघिक निकाय के एक ग्रन्थ **'एकोत्तरागम'** में भी **उदयन** द्वारा चन्दन की पाँच फुट ऊँची बुद्ध–प्रतिमा का उल्लेख है जिसे सुनकर प्रसेनजित ने सोने की बुद्ध–मूर्ति बनवायी थी।[14]

तिब्बती इतिहासकार लामा तारानाथ ने लिखा है कि अशोक ने बुद्ध की दो मूर्तियां देखी थीं। एक तो कलिंग युद्ध के समय और दूसरी बौद्ध दीक्षा ग्रहण करने के समय।[15] फाह्यान के अनुसार अशोक ने **संकाश्य** (संकिसा, जिला, फर्रुखाबाद, उ.प्र.) में स्तम्भ के पीछे बुद्ध मन्दिर का निर्माण करवाया था और उसमें बुद्ध–मूर्ति स्थापित करवायी थी।[16]

---

9 दिव्यावदान, पृ. 465-66

10. एच. ए. गाइल्स, द ट्रेवल्स आफ फाहियान, पृ. 30–31 (लन्दन, 1966)

11. सैमुवल बील, बुद्धिस्ट एकाउण्ट्स आफ द बैस्टर्न वर्ल्ड, खण्ड 1, पृ. 235–36 (दिल्ली 1969)

12. सैमुवल बील, ह्वेनसाँग, पृ. 4 पा. टि. (दिल्ली, 1969)

13. आ. स. इं., एनुवल रिपोर्ट, खण्ड 11, पृ. 86–88, (कलकत्ता 1880)

14. नलिनांक्षदत्त, द स्प्रेड आफ बुद्धिज्म एण्ड बुद्धिस्ट स्कूल्स, पृ. 130 (दिल्ली, 1980)

15. तारानाथ , हि. बु. इन. इण्डिया, पृ. 39, (शिमला, 1970)

16. एच. ए. गाइल्स, द ट्रैवेल्स आफ फाहियान, पृ. 25

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तिब्बती लामा तारानाथ बुद्ध के महापरिनिर्वाण के कुछ ही समय पश्चात् बुद्ध–मूर्ति का बनना मानते है। उनके अनुसार **जय, सुजय** और **कल्याण**–इन तीनों भाइयों में से कनिष्ठ भाई **कल्याण** ने भगवान् बुद्ध की एक मूर्ति बनायी थी जिसे उसकी माता ने जीवित बुद्ध के स्वरूपानुरूप बताया था, क्योंकि उस महिला ने भगवान् बुद्ध को जीवनकाल में देखा था।[17]

इस प्रकार भारतीय, सिंहली,चीनी और तिब्बती साहित्य महामानव बुद्ध की मूर्ति के निर्माण का वर्णन करते हैं। इनमें से कुछ बुद्ध के जीवनकाल में ही और कुछ उनके महापरिनिर्वाण के बाद उनकी मूर्तियों का निर्माण मानते हैं। इन साहित्यिक साक्ष्यों की पुष्टि अब तक पुरातत्त्वपरक खोजों से नहीं हो सकी है। इसलिए इन पर पूर्णरूपेण विश्वास तो नहीं किया जा सकता है, लेकिन उन्हें पूर्णरूपेण नकारा भी नहीं जा सकता हैं।

बौद्ध निकायों से बुद्ध–मूर्ति कला पर प्रकाश

यह विचित्रता ही कही जायगी कि पालि बौद्ध साहित्य में बुद्ध रूप का विस्तृत विवरण उनके 32 महापुरूष लक्षणों तथा 80 गौण लक्षणों के साथ ही मिलने लगता हैं। उस समय भी भारतीय कलाकार (मूर्तिकार) मूर्तिकला से सुपरिचित थे, और वे मूर्तियों का निर्माण भी करते थे। फिर बुद्ध की मूर्तियाँ क्यों नहीं बनायी गयीं, यद्पि उनकी प्रतीकात्मक पूजा प्रचलित थी जिसे कुमार स्वामी **'प्रतिमा विहीन प्रतिमा विज्ञान'** कहते है।[18]

बौद्ध धर्म के विभिन्न निकायों ने बुद्ध मूर्ति निर्माण और निषेध के भिन्न–भिन्न मत प्रतिपादित किये हैं। मूल बौद्ध धर्म में, जिसे थेरवाद, स्थविरवाद या हीनयान कहा गया है, बुद्ध और उनके धर्म की एकरूपता स्थापित की गयी है। वक्कलि ब्राह्मण को **वक्कलि सुत्त**[19] में उपदेश देते हुए बुद्ध ने स्वयं कहा है कि जो उनके धर्म को देखता अर्थात् समझता है, वास्तव में वही उन्हें देखता या समझता है और जो उन्हें देखता–समझता है, वही उनके धर्म को समझता है।

"यो खो धम्मं पस्सति सो मं पस्सति।
यो मं पस्सति सो धम्मं पस्सति"।।[20]

बुद्ध ने परिश्रम करके ज्ञान प्राप्त किया था। वे बुद्ध देवता नहीं थे। महापरिनिर्वाण के शताब्दियों बाद भी थेरवाद में बुद्ध प्रतिमा नहीं बनायी गयी थी। **भरहुत, साँची, बोधगया** और **अमरावती** के भी प्रथम चरण में बुद्ध की मूर्तियाँ नहीं बनी थीं। वहाँ उनका प्रतीकात्मक चित्रण ही मिलता है। यहीं पर दूसरा प्रश्न उठता है कि आखिर बुद्ध प्रतिमा की क्या और क्यों आवश्यकता हुई ?

वैशाली में सम्पन्न द्वितीय **बौद्ध संगीति** के बाद **महासांधिकनिकाय** का आविर्भाव हुआ।

17. जार्ज रोरिक एण्ड ए. एस. अल्टेकर, बायोग्राफी ऑफ धर्मस्वामिन्, पृ. 67–69 (पटना, 1959)
18. ए. के. कुमारस्वामी, द ओरिजिन आफ बुद्ध इमेज, पृ. 4–11
19. संयुक्त निकाय पालि, जि. 2.340–344 (नालन्दा संस्करण)
    वही, हिन्दी अनु. भाग 1 पृ. 373–74 (अनु. भिक्षु जगदीश काश्यप) –भिक्षु धर्मरक्षित, महाबोधि सभा, सारनाथ, 1954, प्रथम संस्करण
20. संयुक्त निकाय पालि, जि. 2.341

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

महासांघिकों ने बुद्ध के मानवी स्वरूप को दैवी और लोकोत्तर बना दिया था। महासांघिकों का मुख्य आधार ग्रन्थ **'महावस्तु अवदान'** है।[21]

पाटिलिपुत्र के अशोकाराम में सम्पन्न तृतीय बौद्ध संगीति के बाद सर्वास्तिवादियों का जन्म हुआ। मथुरा, गन्धार और काश्मीर इसके केन्द्र बनें। इस सम्प्रदाय में भक्ति पर ज़ोर दिया गया था। **दिव्यावदान, ललितविस्तर** और **अवदानशतक** इस सम्प्रदाय के प्रमुख ग्रन्थ हैं। इसकी विशिष्टता बुद्ध की 'दो काय' कल्पना थी। इसमें बुद्ध के शरीरिक काय को **रूपकाय** अथवा निर्माणकाय और सम्पूर्ण धर्म देशना को **'धर्मकाय'** कहा गया है। रूपकाय आश्रव रहित नहीं था। अस्तु 'साश्रव था जिसे **'पुतिकाय'**[22] भी कहा गया है जिसका अर्थ है पुद्‌गलों–रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान से बना हुआ।

महायान सम्प्रदाय में बुद्ध को **त्रिकाय** माना गया है। ये त्रिकाय इस प्रकार थे–

(1) **रूपकाय** या **निर्माणकाय**। यह बोधिसत्त्वकाय है जिससे वे प्रज्ञापारिमिता का अर्जन करते हैं।

(2) **सम्भोगकाय**, यह सम्बोधि प्राप्ति के बाद की अवस्था है, जिसमें रूपकाय या निर्माणकाय में अर्जित, प्रज्ञापारमिता को लोगों तक देशना के माध्यम से पहुँचाने में वे आनन्द का अनुभव करते थे।

(3) **धर्मकाय**, यह बुद्ध का धर्म ही है।

मूर्तिनिर्माण और भक्ति

बुद्ध–मूर्ति के निर्माण में **'भक्ति'** ने महत्त्वपूर्ण भूमिका निभायी है। पालि बौद्ध साहित्य में भक्ति का पारम्परिक अर्थ में कोई महत्त्व नहीं था और इस **'भक्ति'** शब्द का प्रयोग भी नहीं मिलता है। महायान के प्रारम्भिक ग्रन्थ **'अष्टसाहस्रिकाप्रज्ञापारमितासूत्र'** में बुद्ध मूर्ति की पूजा–अर्चना को पुष्पार्जन (बुद्ध दर्शन पुण्य) माना गया है। इसी प्रकार दूसरे ग्रन्थ **'सद्धर्म–पुण्डरीक सूत्र'** में कहा गया है कि भगवान् बुद्ध की मूर्ति का निर्माण और अलंकरण पुण्यदायी हैं।[23] इस प्रकार हीनयान में आचार्य के प्रति श्रद्धा का स्थान महायान में मूर्ति–पूजा ने ले लिया था। धीरे–धीरे बुद्ध को मानव स्वरूप के स्थान पर देवत्व प्रदान कर दिया गया।

प्रथम बुद्ध–मूर्ति कहाँ बनी ?

भक्ति पर जोर देने वाले महायान ग्रन्थ प्रथम शताब्दी ई.पू. के बाद के हैं। सिक्कों पर सबसे पहले बुद्ध–प्रतिमा का अंकन कुषाण सम्राट् कनिष्क के सिक्कों पर पाया जाता हैं, जिन पर **बोडो, सकमनों बोडो, मेत्रगो बोडो,** अंकित हैं जिनका क्रमशः अर्थ है बुद्ध ,शाक्यमुनि

---

21. महावस्तु अवदान, खण्ड 1.2.8-9 (सं. एस. बागची, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, 1970)
22. चुल्लवग्ग, पृ. 293 : द्रष्टव्य एस. के० वर्मा, आर्ट एण्ड आइकनोग्राफी आफ द बुद्ध इमेज, पृ. 20
23. ए. के. नारायण " फर्स्ट इमेज आफ द बुद्ध एण्ड बोधिसत्व आडियोलॉजी एण्ड क्रोनोलॉजी " स्टडीज इन बुद्धिस्ट आर्ट ऑफ साउथ एशिया, पृ. 1–16

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

बुद्ध और मैत्रेय बुद्ध। कुषाण युग में ही मथुरा और गान्धार कला केन्द्रों में बुद्ध की अलग–अलग शैली की मूर्तियाँ बनीं। बुद्ध मूर्ति के प्राथमिक उद्भव के ये दो ही केन्द्र माने जाते थे। डा. ए. के. नारायण ने एक तीसरा मत यह प्रतिपादित किया था कि बुद्ध–प्रतिमा का पहली बार निर्माण काश्मीर–उद्यान में हुआ।[24]

काश्मीर–उद्यान प्रथम बुद्ध मूर्ति का उद्भव–स्थल

डा. ए. के. नारायण के इस सिद्धान्त का आधार शक शासक मावेज का वह सिक्का हैं जिसमें पाल्थी मारे एक व्यक्ति बैठा हुआ है। डा. नारायण इसे बुद्ध मानते हैं। ज्ञातव्य है कि मावेज का शासनकाल ई. पू. 95 से 75 तक रहा। उसका राज्य उत्तरी तथा पूर्वी गान्धार तक फैला हुआ था। कराकोरम में मावेज के शिलालेख मिले हैं। यहीं चिलास द्वितीय के उत्कीर्णन सं. 18 में भी एक व्यक्ति पाल्थी मारे अंकित हैं। उसमें **'बुद्धओतस'** लिखा है जिसे डा. नारायण बोधिसत्व मानते हैं।[25]

ह्वाइटहेड, वी. ए. स्मिथ, ए. के. कुमारस्वामी आदि विद्वान् इसे बुद्ध का अंकन नहीं मानते हैं। यदि डा. नारायण के मत को मान भी लिया जाय तो स्वात का भूभाग (उद्यान) और काश्मीर गान्धार के ही भाग थे। अस्तु, इसे गान्धार कला के रूप में ही मानना चाहिए।

इस प्रकार बुद्ध–मूर्ति के प्रथम उद्भव के लिए मथुरा और गान्धार केन्द्रों पर ही विचार करना समीचीन है। इन दोनों केन्द्रों में बुद्ध मूर्तियों का निर्माण समसामयिक माना जाता है और यह युग प्रथम शताब्दी ई. पू. से प्रथम शताब्दी तक निर्धारित किया जाता है।

यह युग शक–कुषाण युग था। दोनों कला केन्द्रों की मूर्ति–निर्माण शैली में बहुत अन्तर था। जहाँ गान्धार की बुद्ध मूर्तियों पर यूनानी प्रभाव स्पष्टतया झलकता है, वहाँ मथुरा कला केन्द्र की बुद्ध मूर्तियाँ विदेशी प्रभाव से मुक्त हैं और भारतीय कला तथा हाव–भाव दर्शाती हैं। गान्धार की बुद्ध मूर्ति का समय निर्धारित करना कठिन हैं, जबकि मथुरा में कनिष्क के राज्यारोहण के दूसरे वर्ष (79 ई.) में बुद्ध मूर्ति के निर्माण का प्रमाण मिल जाता हैं। दोनों कला केन्द्रों की बुद्ध मूर्तियों की प्रमुख विशेषताओं में तुलना इस प्रकार दिखाई पड़ती है।

गान्धार मूर्तिकला की विशेषतायें

1. बुद्ध के मुख–मण्डल की बनावट यूनानी देवता अपोलो की भांति अण्डाकार हैं।
2 बुद्ध के सिर के बाल जूड़े के रूप में बँधे हैं जैसे कि रोम मे अपोलो और एफ्रोडाइट की यूनानी मूर्तियों में बंधे हुए मिलाते हैं।
3 बुद्ध के शरीर पर एक लम्बी चादर पड़ी हुई है, जो रोमन मूर्तियों के 'टोगा' की भाँति हैं।
4 बुद्ध के चीवर की सिलवटें गहरी कोर कर बनायी गयी है जैसी कि आगस्टस युगीन रोमन

24. ए. के. नारायण, ऊपर उद्धृत, पृ. 5
25. एस. के. वर्मा : आर्ट एण्ड आइकनोग्राफी आफ दि बुद्ध पृ. 41–44 (दिल्ली, 1996)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मूर्तियों में देखने को मिलती हैं।

5 भगवान् बुद्ध की मूर्तियों में मूँछ बनायी गयी हैं।

6 मूर्तियों को जूते पहने हुए बनाया गया है।

7 तपस्वी बुद्ध की मूर्ति में, कृशगात्र बुद्ध को केवल अस्थिपंजरमय बनाया गया हैं।

8 मूर्तियाँ स्थूलकाय हैं।

मथुरा की बुद्ध मूर्तियों की विशेषतायें

1 मुण्डित मस्तक, ऊपर **उष्णीष** है।

2 दोनों भौहों के मध्य महापुरूष–लक्षण **'ऊर्णा'** अंकित है।

3 चौड़ा वक्षस्थल हैं। बहुधा बाँया कन्धा चीवर से ढका है।

4 दाहिना हाथ **अभयमुद्रा** में ऊपर उठा हुआ है।

5 आसन मुद्रा में हाथ जाँघ पर हैं।

6 खड़ी मूर्तियों में **चीवर** का छोर बायें हाथ से मुट्ठी में पकड़े हुए हैं।

7 कमर में गाँठ लगी हुई पट्ठी **'कायबन्ध'** है जो बौद्धों के वस्त्रों का एक अंग रहा है।

8 मूर्तियों का मुख स्मितियुक्त तथा नेत्र पूरे खुले हुए हैं।

9 दोनों पैर सीधे तने हुए हैं, कभी–कभी पैरों के मध्य कमल, पुष्पगुच्छ, सिंह अथवा मैत्रेय बोधिसत्त्व की उपस्थिति है।

10 प्रभामण्डल सादा किन्तु किनारे हस्तिनख चित्रों से अलंकृत हैं।

11 कुषाणकालीन इन बुद्ध मूर्तियों मे आध्यात्मिक भाव से अधिक शारीरिक भाव–भंगिमा पर ज़ोर दिया गया है।[26]

12 हथेली तथा तलवों पर धर्मचक्र या त्रिरत्न अंकित है।

13 बुद्ध आसन पर आसीन हैं।

14 हाथ की पाँचों उंगलियाँ जाल जैसी दिखाई पड़ती हैं, जिसे **'जालाँगुलिका'** कहा गया है।

गुप्त युगीन बुद्ध मूर्ति–निर्माण केन्द्र और विशेषतायें

कला में उत्तरोत्तर विकास होता ही रहता है। गुप्तकाल तक आते–आते मथुरा एक धार्मिक केन्द्र तो रहा लेकिन मूर्तिकला का केन्द्र मथुरा से खिसक कर सारनाथ में स्थापित हो गया,[27] यद्यपि मूर्तियों का निर्माण मथुरा कला केन्द्र में भी होता रहा। सारनाथ केन्द्र में चुनार पत्थर की बौद्ध मूर्तियाँ निर्मित हुईं।

---

26. नीलकण्ठ पुरूषोत्तम जोशी, मथुरा की मूर्तिकला, पृ. 21 (पुरातत्त्व संग्राहालय, मथुरा,1965)

27. नीलकण्ठ पुरूषोत्तम जोशी, ऊपर उद्घृत, पृ. 30

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

गुप्त युगीन सारनाथ की बुद्ध मूर्तियों की विशेषतायें

1 मुख पर आध्यात्मिकता, चिन्तन, शान्ति तथा स्मिति दिखाई पड़ती है।

2 शरीर–रचना में लावण्य हैं।

3 बारीक वस्त्र पारदर्शी हैं, जो मूर्तिकला के साथ ही वस्त्र–निर्माण कला की उत्कृष्टता भी दर्शाते हैं।

4 चीवर की सिकुड़न की रचना विशिष्ट है। कुषाण कला में सिकुड़न की धारियाँ खोदकर बनायी जाती थीं, लेकिन गुप्त युग में ये धारियां उभरी हुई बनायी गयी है।

5 प्रभामण्डल अलंकृत है, जबकि कुषाणकाल में यह सादा होता था, केवल किनारा ही हस्तिनखकला युक्त था।

6 मस्तक घुँघराले बालों से अलंकृत है। कुषाणकालीन मुण्डित मस्तक का लगभग अभाव सा दिखाई पड़ता है।

7 दोनों भौहों के मध्य ऊर्णा का प्रायः अभाव है।

8 अभय मुद्रा के अंकन में भी अन्तर हुआ है। कुषाण काल में मुद्रा में दाहिना हाथ समकोण बनाते हुए कमर तक ही उठता है।

9 दोनों पैरों के बीच दिखने वाली वस्तुयें हट जाती है।

10 गुप्त काल की बुद्धमूर्तियों के हाथों की उंगलियाँ अलग–अलग दिखाई पड़ती है।

11 कान लम्बे बनाये गये है और हाथ गाँठों तक **(आजानुबाहु)** है।

12 हथेली और तलवों पर **धर्मचक्र** और **त्रिरत्न** चिह्नों का अभाव है। केवल सामुद्रिक रेखायें ही दिखाई पड़ती हैं।[28]

बुद्ध प्रतिमाओं की मुद्राएँ

यद्यपि बुद्ध मुद्राओं का अंकन कुषाणकालीन बुद्ध मूर्तियों में भी मिलता है (विशेषकर अभय मुद्रा का) तथापि बुद्ध (विभिन्न आसन मुद्राओं) वाली मूर्तियां गुप्त काल में ही प्राप्त होती हैं।

प्रमुख मुद्रायें इस प्रकार हैं

1. ध्यान मुद्रा–

इसमें बुद्ध पद्मासन में बैठे हुये हैं। दोनों हथेलियाँ एक के ऊपर एक अंक में रखी हुई प्रदर्शित हैं। प्रस्तर फलक के ऊपरी भाग में बोधिसत्त्व की मूर्ति बनी रहती है। यह मुद्रा बुद्ध की साधनावस्था की प्रतीक है। ध्यान मुद्रा को **'वज्रासनमुद्रा'** भी कहते हैं। यह वस्तुतः उस समय की ध्यान मुद्रा को दर्शाती है जब बुद्ध यह निश्चय कर ध्यान में बैठे थे कि चाहे उनका शरीर, माँस, रूधिर आदि सूख जाये लेकिन जब तक वह ज्ञान **(संबोधि)** प्राप्त न कर लेगें तब तक उस आसन से नहीं उठेंगें।

28. नीलकण्ठ पुरूषोत्तम जोशी, ऊपर उद्धृत, पृ. 30-31

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

2. भूमि स्पर्श मुद्रा

इस मुद्रा में बैठे हुए बुद्ध का दाहिना हाथ आसन के नीचे भूमि को स्पर्श करता हुआ दिखाया गया है और बायां हाथ अंक में हैं। हथेली ऊपर की ओर है। इस मुद्रा में यह दिखाया गया है कि बुद्ध ने 'मार' पर विजय प्राप्त कर सम्बोधि या बुद्धत्व प्राप्त कर लिया हैं। पृथ्वी इसकी साक्षी है। इस प्रकार की मुद्राओं में कभी–कभी बोधिवृक्ष का और कभी–कभी पृथ्वी का भी अंकन मिलता हैं। इस मुद्रा में **बोधगया के महाबोधि मन्दिर** की बुद्धमूर्ति विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

3 धर्म–चक्र–प्रवर्तन मुद्रा

पद्मासन में बैठे हुए बुद्ध व्याख्यान देते हुए प्रदर्शित हैं। इसमें दाहिने हाथ का अँगूठा और कनिष्ठिका बायें हाथ की मध्यमा (बीच की उँगली) का स्पर्श करती हैं। यह मुद्रा अज्ञान के मण्डल को विच्छिन्न करती है और सारनाथ में प्रथम धर्मोपदेश की सूचक है। **धर्म–चक्र–प्रवर्तन मुद्रा** की बुद्ध मूर्तियाँ **सारनाथ, श्रावस्ती, बोधगया,** मथुरा आदि केन्द्रों से प्राप्त हुई हैं।

4 अभय मुद्रा

इस मुद्रा में बुद्ध अपने बाँयें हाथ से **संघाटी** का निचला छोर पकड़े हुए हैं। दाहिना हाथ कुषाण काल में कन्धे तक उठा हुआ है और करतल सामने बाहर की ओर हैं। इसमें बुद्ध दुखी प्राणियों को दुःखमुक्त और भयभीत प्राणियों को निर्भय रहने तथा शोकाकुल लोगों को शोकमुक्त रहने का सन्देश दे रहे हैं :

दुक्खप्पत्ता च निद्दुक्खा भयप्पत्ता च निब्भया।
सोकप्पत्ता च निस्सोका होन्तु सब्बेपि पाणिनों।।

अभय मुद्रा में बुद्ध की बैठी और खड़ी हुई दोनों प्रकार की मूर्तियाँ मिलती हैं।

5 वरद मुद्रा

इस मुद्रा की मूर्तियाँ खड़ी हुई दशा में हैं। इनमें दाहिना हाथ नीचे की ओर सामने करतल किये हुए हैं। बायें हाथ से संघाटो को पकड़े हुए हैं।

महापरिनिर्वाण मूर्ति

बुद्ध मूर्तियों में महापरिनिर्वाण प्रकार की मूर्ति भी उल्लेखनीय हैं, जिसमें अन्तिम समय में बुद्ध दाहिनी करवट लेटे हुए हैं, दाहिने हाथ को सिर के नीचे मोड़कर रखे हुए और दाहिने पैर पर बाँया पैर सीधा रखा हुआ हैं। यह मूर्ति **कुशीनगर** में उनके **महापरिनिर्वाण** को दर्शाती हैं।

इस प्रकार बौद्ध धर्म के विविध निकाय भिन्न–भिन्न प्रकार से बुद्ध प्रतिमा के निर्माण का उल्लेख करते हैं। यह स्पष्ट रूप से ज्ञात होता है कि प्रथम शताब्दी के आस–पास शाक्य मुनि बुद्ध की मूर्तियाँ अवश्य बनने लगी थीं। गुप्तकाल के आते–आते बुद्ध की विभिन्न मुद्राओं का निर्माण

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

होने लगा था। कला–सौष्ठव, लावण्य और अन्तर्भाव तथा आध्यात्मिक भाव की दृष्टि से गुप्त युग बौद्ध मूर्ति–कला का स्वर्ण युग था। निःस्सन्देह बुद्ध की विभिन्न प्रकार की मूर्तियों ने भारत के प्रतिमा–विज्ञान के इतिहास के कलेवर को आपूरित ही नहीं किया, अपितु उसे सुसमृद्ध भी किया हैं।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तस्मादध्येयं वेदान्तम्

डॉ० एं० पी० उण्णिकृष्णन्

ब्रह्मविघा एव चतुर्दशसु विद्यास्वपि सर्वोत्तमतया विराजते, क्षणमात्रेणैवानेक–जन्मसहस्रसञ्चितपुण्यापुण्यात्मककर्मपुञ्जसमूलसमुन्मूलनभयत्वात्। मनुना उक्तमिदम्, "द्विविधं हि प्रयोजनमैहिकमामुष्मिकञ्चेति। तत्रार्वाचीना विद्या ऐहिकानि, आमुष्मिकानि च नश्वराणि स्वर्गादीन्येव फलानि साघयन्ति। इयं तु अनन्तस्थिरफलमोक्षम् इति भारतीयदर्शनेषु मोक्षस्यैव प्रमुखं स्थानम्। नास्ति तादृशं अनन्यादृशं परमं प्राधान्यं यत्र कुत्रापि इतरदेशीयानां दर्शनविशेषेषु। तस्मात् भारतीयानामाचारविचारेषु वेदान्तदर्शनस्य नितरां प्रभाव आसीत् सर्वदा इति वक्तुं शक्यते। मुल्लरप्रभृतयः वेदान्तशाखामभ्यसितुं छात्रान् उपदिशन्ति च। आधुनिकजनतान्त्रिकवीक्षणेन च वेदान्तपठनस्य आवश्यकता सुतरामस्ति। तथा वेदान्तशास्त्राभ्यासः बुद्धेः परमविकासं, ज्ञानस्य सम्पूर्णप्रकाशनं च साधयति।

न केवलं विजने वने उपविश्य कृतमननफलरूपत्वं वेदान्तस्य किन्तु मनुजस्य प्रतिदिनजीवितचर्याया सम्बन्धेन समुत्पन्नानां नवीनाशयानामाकरोयमित्यभिप्रायः स्वामिनः विवेकानन्दस्य।'[1]

आगमापायिसुखदुःखसम्मिलितोऽयं लोकः। लौकिकसुखदुःखातीतं केवलं परमं सुखं मोक्षे। तस्मात् सुखवादिनः वेदान्तिनः। तदुक्तं प्रपञ्चहृदये तथा बादरायणो भगवान् व्यास–स्तनुभुवनात्मप्रपंचप्रतिभासमज्ञानविजृम्भितमित्यभ्युपगम्य ब्रह्मपरिज्ञानादात्मनः सकलसंसारदुःखनि–वृत्तिलक्षणब्रह्मभावो मोक्षो भवतीत्युपदिशति।'[2]

ब्रह्मजिज्ञासूनामेव जन्मसाफल्यम्, यथा,

कुलं पवित्रं जननी कृतार्था
विश्वम्भरा पुण्यवती च तेन।
अपारसंवित्सुखसागरेऽस्मिन्
लीने परे ब्रह्मणि यस्य चेतः।।[3]

अध्यात्मविषये तु वेदान्त एव प्रमाणम्। तस्मादध्येयं वेदान्तदर्शनम्। तथा

नित्यं कर्म परित्यज्य वेदान्तश्रवणं विना।

---

1. *Complete Works*, Vol. II, P. 292
2. प्रपञ्चहृदयम्, पृ. 67
3. सिद्बान्तमुक्तावली, पृ. 185, सूतसंहिता, 2.10.45

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वर्तमानस्तु सन्यासी पतत्येव न संशयः ।।[4]

इति च उच्यते।

दर्शनशब्दस्य यथार्थभावः जिज्ञासा ज्ञातुं इच्छा, इति मैक्समुल्लरमहोदयैः उक्तम्। तत्त्वतः ज्ञानं तु ब्रह्मज्ञानमेव। तस्मात् ब्रह्मजिज्ञासा इत्येव दर्शनशब्दस्यार्थः। तदेव परमानन्दपदं नयति। परमार्थतया अन्येषां दर्शनानां अभ्यासेन ब्रह्मप्राप्तिर्नास्ति। तथा च वेदान्तशब्दस्य व्युत्पत्तिविचिन्तने च ब्रह्मज्ञानमित्येव तस्य अर्थः इति स्पष्टं भवति। विद् धातोरेव वेदशब्दस्याविर्भावः। तस्मात् ज्ञानमिति तस्यार्थः। सर्वेषां ज्ञानानाम् अन्ते यद् ज्ञानं विद्यते तदेव वेदान्तः। एवं वेदानाम् अन्तः वेदान्त इति। "यज्ज्ञात्वा नापरं ज्ञानम्"। तथा भगवद्गीताभाष्ये "सांख्ये कृतान्ते इति समुच्चयपदस्य व्याख्याने भगवद्पादः वदति," सांख्ये ज्ञातव्या, पदार्था सांख्यायन्ते यस्मिन् शास्त्रे तत् सांख्यम्। वेदान्तः..... .... अतः तस्मिन् आत्मज्ञानार्थे सांख्ये कृतान्ते वेदान्ते.............................."इत्येवम्।[5]

जीवितवीक्षणस्य आचरणस्य च एकत्र सम्मेलमित्यपूर्णः कोऽपि अयं वेदान्तः। एवम् सर्वमपि, दर्शनेषु वेदान्तात् परं विशिष्टतरं नास्ति किञ्चिदिति प्रमाणयति।

■ ■ ■

4. साम्बोपपुराणम्

5. भगवद्गीता, शांकरभाष्यम्, 18.13

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अमनस्क योग

परमहंस स्वामी अनन्त भारती

योगशास्त्र का व्यवस्थित रूप यद्यपि हमें आचार्य पतंजलि के योगसूत्र में प्राप्त होता है, तथापि इसका प्रारम्भ कब और किसके द्वारा हुआ है, यह कहना अत्यन्त दुष्कर कार्य है। सामान्यतः इस शास्त्र के आदिगुरू शिव हैं– ऐसा स्वीकार किया जाता हैं। और अधिकांश योग ग्रन्थों मे शिव को उपदेष्टा के रूप में और महादेवी जगदम्बा पार्वती को और कहीं कहीं भैरव को श्रोता के रूप में निबद्व किया गया है। शिव संहिता, घेरण्ड संहिता आदि ग्रन्थ इसमें प्रमाण हैं। अमनस्क योग नामक ग्रन्थ में भी वामदेव ने ईश्वर (शिव) से ही जीवन्मुक्तिप्रद उपाय को जानने की जिज्ञासा की है, जिसके उत्तर में ईश्वर ने उन्हें इस योग का उपदेश किया है, जबकि योगशिखोपनिषद् और योग बीज में स्वयं पार्वती प्रश्नकर्त्री हैं और शिव यहाँ भी उपदेष्टा के रूप में निबद्व हैं।

इसके विपरीत योगतत्त्वोपनिषद् में विष्णु वक्ता के रूप में निबद्व किये गये हैं। यहां श्रोता के रूप में ब्रह्मा उपस्थित हैं–

विष्णुर्नाम महायोगी महाभूतो महातपाः
तत्त्वमार्गे यथा दीपो दृश्यते परमेश्वरः ।
तमाराध्य जगन्नाथः प्रणिपत्य पितामहः
पप्रच्छ योगतत्त्वं मे ब्रूहि चाष्टाङ्गसंयुतम् ।। 1.2–3

इसी प्रकार योगशास्त्र नामक दुर्लभ पाण्डुलिपि में दत्तात्रेय को वक्ता के रूप में निबद्व किया गया है और वहां इन्हें भी विष्णु रूप ही माना गया हैं।(इस ग्रन्थ का आगे उल्लेख योगशास्त्र के नाम से किया जाएगा)। महाभारत में भगवद्गीता के उपदेष्टा भगवान् श्रीकृष्ण भी विष्णु के अवतार हैं और इस ग्रन्थ में स्वयं कृष्ण को योगीश्वर स्वीकार किया गया है

'यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः– इत्यादि तथ्यों के आधार पर यह मानना अधिक प्रशस्त हो सकता है कि योग की परम्परा का आदि प्रवर्तक कौन हैं इस प्रश्न का आज उत्तर दे पाना असम्भव सा है। भगवान् शिव और भगवान् विष्णु के भक्तों ने अपने–अपने आराध्य देवों को इस शास्त्र का आदि उपदेष्टा मान लिया हैं।

दत्तात्रेय योगशास्त्र[1], जिसे वैष्णव परम्परा का योग ग्रन्थ माना जा सकता हैं,

---

1. दत्तात्रेय योगशास्त्र, प्रकाशक स्वामी केशवानन्द योगसंस्थान, B-2/139-140 से. 6 रोहिणी, दिल्ली, 110 085

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

में योग की चार शाखायें–लययोग,मन्त्रयोग, हठयोग और राजयोग वर्णित हैं। इससे लययोग का प्रवर्त्तक आदिनाथ को माना गया है और वहीं कहा गया है कि ये आदिनाथ स्वयं भगवान् शिव हैं।

लययोगश्चित्तलयः संकेतैस्तु प्रजायते
आदिनाथेन संकेताः अष्टकोटिप्रकीर्त्तिताः। 29–30
महादेवस्य नामानि आदिनाथादिकान्यपि
शिवेश्वरश्च देवोऽसौ लीलया व्यचरत्प्रभुः।। 32–33

इसी ग्रन्थ में राजयोग अष्टाङ्.गयोग का उपदेश करने के अनन्तर उसे कवि मार्ग अर्थात् शुक्राचार्य का योग मार्ग कहा गया है।

कविमार्गोऽयमुक्तस्ते सांकृतेऽष्टाङ्.गयोगतः[2]।

दत्तात्रेय योगशास्त्र में ही महामुनि कपिल को हठयोग का प्रवर्त्तक अथवा प्रसिद्ध, दूसरे शब्दों में हठयोग की परम्परा का प्रधान आचार्य माना गया है–

कपिलाद्यास्तु शिष्याश्च हठं कुर्युस्ततो यथा,
तद्यथा च महामुद्रा महावन्द्यस्ततोऽपि च
ततः स्यात्खेचरीमुद्रा बन्धो जालन्धरस्तथा
उड्डियाणं मूलबन्धो विपरीतकरणी तथा
वज्रोलिरमरोलिश्च सहजोस्त्रिधा मता।।[3] इत्यादि।

पतञ्जलि योगसूत्र में **ईश्वरप्रणिधानाद्वा क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरूषवि ईश्वरः तस्य वाचकः प्रणवः, तज्जपस्तदर्थंभावनम्'** सूत्रों में मन्त्र योग अर्थात् प्रणवमन्त्र के जप का निर्देश है। इस आधार पर यह कहना अनुचित न होगा कि पतञ्जलि से पूर्व मन्त्रयोग भी पर्याप्त प्रचलित था अथवा उसकी एक स्वतन्त्र शाखा सम्यक् प्रतिष्ठित थी, यद्यपि दत्तात्रेय के अनुसार मन्त्रयोगी को अधम साधक मानना चाहिये–

अङ्गेषु मातृकान्यासपूर्वमन्त्रं जपन् सुधी,
यं कञ्चनाभिसिद्धयै स्यान्मन्त्रयोगः स कथ्यते।।
मृदुस्तस्याधिकारी स्यात् द्वादशाब्दैस्तु साधनात्।
प्रायेण लभते सिद्धिं सिद्धिश्चैवाणिमादिकाः।।
अल्पबुद्धिरिमं योगं सेवते साधकाधमः।
मन्त्रयोगो ह्ययं प्रोक्तो योगानामधमस्तुसः।।[4]

योग सम्बन्धी इतिहासपरक इन निर्देशों के आधार पर यह स्वीकार करने में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होनी चाहिए कि योग–साधना की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है और इसकी विविध

---

2. द. यो. 259
3. वही, 50-61
4. वही, 23-26

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शाखायें मन्त्रयोग, लययोग, हठयोग आदि भी इतने प्राचीन काल में व्यापक रूप में प्रचलित थीं कि उनका इतिहास खोज पाना असम्भव हैं। सम्भवतः इसी लिए शिव और विष्णु के भक्तों ने (समाज में इनके ही आराधक प्राचीनकाल से मिल रहे हैं) अपने अपने आराध्यों को इस योग विद्या का आदि उपदेष्टा मान लिया हैं।

योग के इतिहास की इस प्रासङि.गक चर्चा के बाद अब वर्तमान विषय अमनस्क योग पर विचार किया जा रहा हैं। अमनस्क योग, जिसे आज की भाषा में भावातीत ध्यान कहा जाता है, भी योग की एक अत्यन्त प्राचीन शाखा हैं। दत्तात्रेय के अनुसार इसे लय योग के अन्दर वर्गीकृत करना चाहिए, जिसका प्रथम उपदेश आदिनाथ भगवान् शिव ने किया था–

गिरिकूटे चित्रकूटे सुपादपयुते गिरौ।
कृपयैकैकसंकेतं शड.करः प्राह तत्र तान्।।
तानि सर्वाणि वक्तुं हि न शक्नोति तु विस्तरात्।
कानिचित्कथयिष्यामि सहजाभ्यासवत् सुखम्।।[5]

प्रथम सड.केत–

तिष्ठन् गच्छन्स्वपन्भुञ्जन् ध्यायन् शून्यमहर्निशम्,
अयमेको हि सड.केतः आदिनाथे भाषितः।।[6]

अर्थात चलते–फिरते, खाते–पीते अथवा बैठे हुए अर्थात् किसी भी स्थिति में रहने पर शून्य का ध्यान करना, आदिनाथप्रोक्त प्रथम सङ्केत हैं। यहां शून्य का अर्थ बिन्दु सङ्ख्या का एक चिह्नविशेष नहीं है, अपितु विषय का अभाव है। तात्पर्य है कि बिना विषय को ध्येय बनायें चित्त का स्थिर करना। इसे ही ध्यानं निर्विषयं मनः द्वारा ध्यान के नाम से परिभाषित किया गया है।

लय योग की परम्परा में इसे बहुत महत्वपूर्ण अथवा सर्वोत्कृष्ट साधना माना गया है। वहीं यह भी कहा गया है कि जिसे यह सिद्दि मिल गयी है वही केवल गुरू हो सकता है–

दृष्टिः स्थिरा यस्य विनैव दृश्यात्
वायुः स्थिरौ यस्य बिना प्रयत्नात्।
चित्तं स्थिरं यस्य विनावलम्बात्
स एव योगी स गुरूः स सेव्यः।।[7]

इस साधन में मन को ही निष्क्रिय करने का प्रयत्न किये जाने के कारण इसे अमनस्क योग की संज्ञा दी गयी है।

अमनस्क योग का सर्व प्रथम उल्लेख हमें महाभारत में प्राप्त होता है–

---

5. वही, 36-39
6. वही, 40-41
7. अमनस्कयोग 2.46

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

नैव धर्मी न चाधर्मी न चैव हि शुभाशुभो ।
यः स्यादेकासने लीनः नैव किञ्चिदचिन्तयन् ।।[8]

आचार्य शङ्कर ने अपने गीताभाष्य की प्रस्तावना में भी इस अमनस्क योग की चर्चा की हैं। इससे यह अनुमान करना अस्वाभाविक न होगा कि प्राचीन काल के मूर्धन्य दार्शनिकों में भी इस साधना के प्रति महान् आदर था।

महाकवि रत्नाकार के 'हरविजय' महाकाव्य में भी दो बार इस योग की चर्चा हुई हैं। एक स्थल पर नाम लिये बिना साधना विधि का वर्णन करते हुए कवि ने कहा है कि तब तक अभाव की भावना करे जब तक तन्मयता को प्राप्त न हो जाये–

अभावं भावयेत्तावद् यावत्तन्मयतां व्रजेत् ।[9]

एक अन्य स्थल पर अमनस्क योग का नाम लेते हुए कवि ने इस योग के प्रति अत्यन्त आदरपूर्वक कहा है कि अमनस्क योग साधना का व्रत करने वाले साधकों को जिस निरञ्जन पद की प्राप्ति होती है, वह आपके अनुग्रह से हमें प्राप्त हो।

अमनस्कयोगगतिसंशितव्रतैर्यदवाप्यते किल निरञ्जनं पदम्।
निरूपल्लवां च दधदात्मनि स्थितिं भव नान्तरीयकमनुग्रहस्य ते।।[10] इत्यादि।

अमनस्क (भावातीत) योग के सम्बन्ध में इतने प्राचीन तथा आदरपूर्वक महत्त्वपूर्ण उल्लेख भारतीय वाङ्मय में अनेकधा मिलने पर इसकी प्राचीनता और अत्यन्त प्राचीनकाल में इसके प्रति अतिशय आदर भाव में कोई सन्देह नहीं रह जाता है, किन्तु यह अत्यन्त दुर्भाग्य की बात है कि इस साधना–पद्वति के सम्बन्ध में कोई प्राचीन ग्रन्थ हमें मिलता नहीं हैं।

महर्षि पतञ्जलि के योगसूत्र में वर्णित असम्प्रज्ञात समाधि, जिसमें वितर्क, विचार, आनन्द और अस्मिता का भाव भी विलीन हो जाता है, अमनस्क योग की चरम उपलब्धि ही है, और इस आधार पर पतञ्जलि के योग को भी अमनस्क योग कहने का हठात् प्रयत्न किया जा सकता है,पतञ्जलि के योगसूत्र में दर्शन और साधना दोनों पक्ष समान भाव से प्रतिष्ठित भी है, किन्तु इसे अमनस्क योग का ग्रन्थ कहना हठवाद की कहा जायेगा, क्योंकि इस साधना पद्वति में असम्प्रज्ञातता चरम स्थिति भले ही है तथापि साधना–कम में विषय और मन का व्यापार साथ–साथ चलता है। इसका प्रमाण, **'देशबन्धश्चित्तस्य धारणा, तत्र प्रत्यैकतानता ध्यानम् तदेवार्थमात्रनिर्मासं, स्वरूपशून्यमिव समाधिः'** सूत्रों द्वारा धारणा, ध्यान, समाधि की परिभाषायें हैं।

अमनस्क योग साधना के कम में हमें केवल एक ग्रन्थ प्राप्त होता है, जिसे ग्रन्थकार ने स्वयंबोध या अमनस्क योग नाम दिया है, जो बहुत प्राचीन नहीं है। ऐसा कहने का मुख्य कारण उसमें विविध शास्त्र तथा अनेक साधना पद्धतियों के प्रति ग्रन्थकार के आक्रोश की अभिव्यक्ति को मुख्य कारण माना जा सकता है। ऐसे कुछ उल्लेख द्रष्टव्य है,–

---

9. महाभारत गीताभाष्य पृ. 2 शांकरभाष्य से उद्धृत

10. वही, 6.143 निर्णयसागर संस्करण

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जित्वा वायुं विविधकरणैः क्लेशमूलैः कथञ्चित्
कृत्वा यत्नं निजतनुगताशेषनाडीप्रवाहान्।
अश्रद्धेया' परपुरगति' साधयित्वाऽपि नूनम्
विज्ञानैकव्यसनसुखिनो नास्ति मोक्षस्य सिद्धिः।।[11]

केचिन्मूत्रं पिबन्ति स्वमलमथ तनोः केचिदश्नन्ति लालाम्
केचित्काष्ठां प्रविष्टाः युवतिभगपतद्विन्दुमूर्ध्व नयन्ति।
केचित्खादन्ति धातूनखिलतनुशिरावायुसंचारदक्षाः
नैतेषां देहसिद्धिर्विगतनिजमनोराजयोगाद् ऋते स्यात्।।[12]

केचित्तर्कवितर्ककर्कशधियोऽहंकारदर्पोद्धताः
केचिज्जातिगताभिमानभीताः ध्यानादिकर्माकुलाः।
प्रायः प्राणिगणा विमूढमनसो नानाविकारान्विताः
दृश्यन्ते नहि निर्विकारसहजानन्दैकभोगाकुलाः।।[13]

एकदण्डत्रिदण्डादिजटाभस्मादिकं तथा।
केशमुंचनग्नत्वे रक्तचीवरधारणम्।।
उन्मत्ततामभोज्यान्नपानं पाखण्डवृत्तिता।
इत्यादिलिङ्गग्रहणं नानादर्शनदर्शनम्।।
उत्पन्नस्वावबोधस्य ह्युदासीनस्य तिष्ठतः।
सदाभ्यासरतस्यैतन्नैकमप्युपयुज्यते।।[14]

योगनाथ स्वामी के अनुसार यह ग्रन्थ गुरू गोरखनाथ–विरचित है। ग्रन्थ में मंगलाचरण अथवा पुष्पिका में गोरखनाथ नाम का संकेत न मिलने पर भी योगनाथ स्वामी के कथन को अस्वीकार करने के लिए कोई प्रमाण नहीं है। इसके अतिरिक्त गोरख सम्प्रदाय के क्षेत्र में अनुसन्ध ाता विद्वानों ने भी गोरखनाथ के नाम पर जिन ग्रन्थों की सूची दी हैं[15] उनमें भी इसका उल्लेख होने पर उक्त तथ्य को अस्वीकार करना कठिन लगता है। इन विद्वानों द्वारा दी गयी सूचियों में जिन अन्य ग्रन्थों का उल्लेख है जिसमें योगबीज का नाम भी है, जिसमें अनेक प्रकार के प्राणायामों का उल्लेख करके उसे सिद्धि का मार्ग कहा गया है,[16] जबकि इस ग्रन्थ में प्राणायाम को भी सिद्धिप्रद नहीं माना गया है।[17] हठयोग के अनेक ग्रन्थ उनके नाम से परिगणित है जबकि इसमें बज्रोली आदि हठयोग के अनेक क्रियाओं का उपहास किया गया है। यह परस्पर विरोध इन दोनों रचनाओं को

---

11. अमनस्क योग 2.33
12. वही, 2.34
13. वही, 2.35
14. वही, 2.36-38
15. सिद्धसिद्धान्तपद्धति
16. योगवीज, 150-151, 154-155, 170-171
17. देखें, 2.32 पूर्व पद्धति

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

एक ही लेखक की कृति की मान्यता के सम्बन्ध में सन्देह उत्पन्न करता है। रचनाओं के इतिहास की अनिश्चितता का विवाद अप्रासंगिक है। साधना के विविध सम्प्रदाय अत्यन्त प्राचीन काल से गुरुपरम्परा में प्रचलित रहे हैं। उन्हें समय समय पर गुरूजनों ने शिष्यों की सुविधा के लिए अथवा शिष्यों ने ही सिद्धान्तस्मरण में सुविधा के लिए श्लोक–बद्व भी कर लिया हो यह सम्भव है और वे श्लोक भी परम्परा में प्रचलित हो गयें। तदनन्तर लिपिबद्व करने की आवश्यकता होने पर उन्हें बिना लेखक नाम के ही लिपिबद्ध भी कर लिया गया। कालान्तर में यह स्वीकार कर लिया गया कि ये रचनायें गुरूकृत हैं। वस्तुतः इस प्रकार की अनेकानेक रचनायें अज्ञातकर्तक होनी चाहिए। इसी कारण उनमें अनेकबार परस्पर विरोध दृष्टिगत होता है। यहॉ इतिहास के प्रसड.ग को छोड़कर अमनस्कयोग की साधना पद्धति पर विचार करना अभीष्ट है।

अमनस्क योग सिद्धान्त के अनुसार पृथिवी, जल, तेजस्, वायु, आकाश, मनस् और परतत्त्व नामक सात तत्त्व हैं। इनमें पूर्व पूर्व स्थूल–स्थूलतर तथा उत्तरोत्तर सूक्ष्म–सूक्ष्मतर हैं। इनमें पृथिवी से आकाशपर्यन्त तत्त्व महत्परिमाण वाले साक्षात् या परतः इन्द्रियग्राह्य भाव पदार्थ हैं। मन भी भाव पदार्थ है जो इन्द्रिय द्वारा अन्यपदार्थों के ग्रहण का हेतु बनता हैं। इनका स्वरूप अन्यशास्त्रों के अनुसार ज्ञेय हैं। पर अथवा परम तत्त्व इन सबसे सर्वथा भिन्न है।

वह पदार्थ भावरूपता और अभावरूपता दोनों से भिन्न उत्पत्ति और विनाश से रहित इन्द्रियों से अग्राह्य अचल, ध्रुव तथा सभी प्रकार की उपाधियों अथवा कामनाओं से रहित है–

भावाभावविनिर्मुक्तं विनाशोत्पत्तिवर्जितम्।
सर्वसंकल्पनातीतं परतत्त्वं तदुच्यते।।
अनाकारमवच्छिन्नमग्राह्यमचलं ध्रुवम्।
सर्वोपाधिविनिर्मुक्तं सर्वकामविवर्जितम्।।[18]

क्योंकि यह परतत्त्व भावातीत है अतः इसके साक्षात्कार में अमनस्कता स्वतः आ जाती हैं। इस भावातीत ध्यान के लिए दत्तात्रेय के अनुसार चलते–फिरते, खाते–पीते, बैठते सभी स्थितियों में शून्य का चिन्तन अर्थात् भावातीत चिन्तन करना चाहिए, किन्तु अमनस्क योग ग्रन्थ के लेखक के अनुसार सर्वप्रथम सिद्ध गुरू के मुख से इस साधना को सम्यक् रूप से समझना चाहिए उसके बाद कहीं एकान्त, मनोंहर प्रदेश में सुखपूर्वक दुःखबाधा आदि से रहित होकर आसन पर बैठकर सभी अंगों को शिथिल करके बाहुप्रमाण दूरी पर दृष्टि को स्थिर करना चाहिए। इस अभ्यास के कम में सर्वप्रथम साधक को सभी प्रकार की चिन्ताओं से मन को रहित कर लेना चाहिए–

एवंविधगुरोः शब्दात्सर्वचिन्ताविवर्जितः।
स्थित्वा मनोहरे देशे योगमेव सदाभ्यसेत्।।[19]

18. अमनस्क-योग 1.21-22

19. वही, 1.27

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

विविक्तदेशे सुखसन्निविष्टः
समासने किञ्चिदुपेत्य पश्चात्।
बाहुप्रमाणं स्थिरदृक्श्लथाङ्गः
चिन्ताविहीनोऽभ्यसनं कुरुष्व।।[21]

उस समय साधक को सभी स्थूल या सूक्ष्म पदार्थों से अपने ध्यान को हटाने का प्रयत्न करना चाहिए और चिन्तनों से परे होने का प्रयत्न करना चाहिए। जब वह साधक अन्दर बाहर सभी चिन्तन से मुक्त हो जाता है तो उसे परतत्त्व का भान होता है और तभी उसमें अमनस्कता आ जाती है। उस स्थिति में चित्त और प्रमाणों का विलय हो जाता है अर्थात् उनकी गति अवरुद्ध हो जाती है, बाह्य ज्ञान समाप्त हो जाता है। फलतः वह सर्वमय अर्थात् परतत्त्वरूप भावाभावविनिर्मुक्त हो जाता है–

न किञ्चिन्मनसा ध्यायेत् सर्वचिन्ताविवर्जितः।
सबाह्याभ्यन्तरे योगी जायते तत्त्वसम्मुखः।।
तत्त्वस्य सम्मुखे जाते त्वमनस्कं प्रजायते।
अमनस्केति संजाते चित्तादिविलयो भवेत्।
मनःपवनयोर्नाशात् इन्द्रियार्थन्विमुञ्चति।।
इन्द्रियार्थेर्यदा मुक्तो बाह्यज्ञानं न जायते।
बाह्यज्ञाने विनष्टे च ततः सर्वमयो भवेत्।।[22]

साधक के इस स्थिति में पहुँच जाने पर इन्द्रिय के विषयों में विचरण करते रहने पर भी वह सुख अथवा दुःख का तथा शीतलता अथवा उष्णता का अनुभव नहीं करता है–

सुखदुःखे न जानाति शीतोष्णौ न च विन्दति।
विचरंश्चेन्द्रियार्थेषु न वेत्ति च लयं गतः।।[23]

साधक की यह स्थिति प्रथमतः निमेष मात्र के लिए ही होती है, किन्तु कमशः अभ्यास करते रहने पर उसकी यह स्थिति कुछ घंटे, प्रहर या दिन भर ही नहीं, वर्षो के लिए भी हो जाती है।[24] निमेषमात्र के लिए भी लय अवस्था, जोकि भावातीत ध्यानावस्था की प्रथम स्थिति है, को प्राप्त कर लेने पर योगी को परतत्त्व का अनुभव तो होता ही है, वह समस्त बाह्य भोगों से ऊपर उठ जाता है। इस उत्थान को कुछ लोग भूमि से ऊपर उठ जाना व्याख्या करते हैं। भूमि से उत्थान की स्थिति प्राणायाम साधना के कम में सुषुम्णा में प्राणों का प्रवेश हो जाने पर साथ ही साथ कुण्डलिनी के जागरण के बाद हो जाती है, किन्तु वह साधना का भिन्न प्रकार है। यह अमनस्क साधना या भावातीत ध्यान से भिन्न साधन का मार्ग हैं।

इस साधना–क्रम में यह प्रश्न उठ सकता है कि साधक जब प्रथमतः बाहुप्रमाण दूरी पर किसी भाव पदार्थ पर दृष्टि को स्थिर करता है तो उसे विषयमय होना चाहिए, भावातीत नहीं। इस

21. वही, 1.28
22. वही, 1.31-34
23. वही, 1.37
24. वही, 1.44

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

प्रश्न के समाधान के कम में ग्रन्थकार का कहना है कि जिस प्रकार अंकुश द्वारा नियन्त्रण के अभाव में भी हाथी काम्य पदार्थों को प्राप्त कर स्वतः लौट पड़ता है, उसी प्रकार अवारित मन भी अभ्यासकम में विलीन होने लगता है–

यथा निरंकुशो हस्ती कामान्प्राप्य निवर्त्तते।
अवारितं मनस्तद्वत् स्वयमेव विलयीयते।।[25]

इसे ही स्पष्ट करते हुए ग्रन्थकार का कहना है कि प्रथम तो साधक की दृष्टि विषयों पर जाती है। फिर वह किसी विषय से आसक्त होती हैं। इसके बाद वह वहीं स्थिर हो जाती है और वहीं स्थिर रहने पर धीरे–धीरे वहीं विलीन हो जाती है–

प्रथमं निःसृता दृष्टिः संलग्ना यत्र कुत्रचित्।
स्थिरीभूता च तत्रैव विनश्यति शनैः शनैः।।[26]

इस स्थिति में आने के लिए साधक को अपनी संकल्प परम्पराओं के उच्छेदन के लिए निरन्तर सावधान रहना पड़ता है। संकल्पन के अभाव में मन का अवलम्ब क्रमशः क्षीण होने लगता है, फलतः दृष्टि (इन्द्रियाँ) भी क्रमशः अपचित होकर शान्त हो जाती है। इसके लिए साधक को वैसे ही सावधान रहना चाहिए जैसा तराजू से तौलने का कार्य करने वाला दोनों ओर समता लाने का प्रयत्न करते हुए तुला को स्थिर करने का प्रयत्न करता है। इस प्रसंग में ग्रन्थकार ने औदासीन्य (उदासीनता) को अमृतपूर की भांति उपादेय कहा है। उसकी मान्यता है कि किसी विषय की प्राप्ति के लिए राग अथवा उसके छोड़ने के लिए जब तक द्वेष रहेगा और एतदर्थ जब तक प्रयत्न चलता रहेगा तब तक तो सम्बन्ध के अभाव की कल्पना भी नहीं हो सकती है। रागात्मक सम्बन्ध होकर द्वेषात्मक सम्बन्ध रहे तो भी सम्बन्ध का अभाव न होने पर अहंभाव त्वंभाव रहता ही है और जब तक यह भाव रहेगा तब तक तत्त्वावबोध का प्रश्न ही नहीं होगा। किन्तु जिस क्षण राग द्वेष के स्थान पर विश्व के समस्त पदार्थो के प्रति उदासीनता उत्पन्न होकर बढ़ने लगती है, उसी समय से जगद्रूपी वृक्ष का उन्मूलन प्रारम्भ हो जाता है और एक दिन जगद्वृक्ष समाप्त हो जाता है–

यावत्प्रयत्नलेशोऽस्ति द्यावत्संकल्पसंकल्पना।
अहं त्वमिति सम्प्राप्तिस्तावत्तत्त्वस्य का कथा।।
औदासीन्यामृतौघेन वर्धमानेन योगिनाम्।
उन्मूलितमनोमूलो जगद्वृक्षः पतिष्यति।।[27]

इस प्रकार औदासीन्यभाव इस साधना का सबसे मूल तत्त्व है, जिसके द्वारा अमनस्क भाव अर्थात् भावातीत ध्यान की सिद्धि होती है। यह साधना पद्वति भी अन्य साधना पद्वतियों के समान योग की एक प्राचीन पद्वति है। इस साधना पद्वति का उल्लेख महाभारत (गीताशांकर भाष्य) तथा हरविजयमहाकाव्य जैसे प्राचीन ग्रन्थों में होने पर भी इस साधना पद्वति के ग्रन्थ आज भी अनुसंधान के विषय हैं। जो ग्रन्थ प्राप्त है, वह भी अधिक प्राचीन नहीं है।

■ ■ ■

25. वही, 2.74
26. वही, 2.68
27. वही, 2.59-60

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

VĀLMĪKI'S VIEWS ON GOOD POETRY

Ms. Sukla Guha

In the workshop of the imaginative poetic mind, poetry originates and comes out of the reader. The imaginative critic explains and scrutinises it. The latter makes analysis of all the elements of poetry and offers theories on the criteria of good poetry. No doubt,the poet himself has definite ideas regarding the matter, spirit and form of good poetry and naturally, he channelizes his thoughts and feelings in conformity with those ideas. It is, however, not the primary business of the poet to acquaint his reader with his personal views on good poetry.

The reader comes to know the poet's idea about the literary creation through the latter's product. The same is the case with the reader of the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki. Vālmīki has nowhere stated his own views on good poetry openly. Yet, from his work we can gather ample evidence of his idea of good poetry. In many places he has given some compliments to meaningful speech. From a study of all his sayings in this respect, an idea of good poetry according to Vālmīki may come to light.

The primary elements of a *kāvya* are *śabda* (sound) and *artha* (meaning). Conveying meanings without words is an impossibility. Meaningless words are also unthinkable. As a result, critics when offering their comments on the constituents of poetry, have noted these two ingredients first. So says Bhāmaha :

Śabdārthau sahitau kāvyam.[1]

i.e. poetry is sound and meaning combined. Vālmīki, when speaking of ideal speech, has mentioned both sound and idea simultaneously. He says,

taṁ samīkṣya mahāsattvaṁ sattvavān harisattamaḥ/
vākyam arthavad avyagras tam uvāca daśānanam[2]*//*

---

1. *Kāvyālaṅkāra* of Bhāmaha, edited by P.V. Naganatha Sastri, Tanjore, 1927 (editor's date) I.16. Very often Critics, both ancient and modern, take this complete statement as the definition of poetry by Bhāmaha.

2. *Rāmāyaṇa*, V.49.1. References to the *Rāmāyaṇa* conform to the Critical Edition published from Oriental Institute Baroda, in seven volumes. (1961-1975)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Here the expression *arthavad vākyam* i.e. 'sentence pregnant with meaning' is noteworthy.

His Hanūmān thinks :

avaśyam eva vaktavyaṁ mānuṣam vākyam arthavat[3]/

Where again the same expression *arthavat vākyam* occurs. Rāma has delivered meaningful words to a sage:

apṛcchata tato rāmo dakṣiṇāśālayaṁ munim/
prāñjalir vinayopeta idam āha vaco 'rthavat//[4]

The same expression *arthavat vacaḥ* occurs here too.

Whether the *śabda* should be emphasized in a sentence or the *artha*, or both *śabda* and *artha* is another issue. Regarding this point, difference of opinions is found among the critics. What poets think about it is an interesting issue indeed. From the first verse of the *Raghuvaṁśa (vāgarthāviva sampṛktau etc)*, some people have drawn conclusion that Kālidāsa emphasized both the elements viz, *śabda* and *artha* equally.[5] In the *Rāmāyaṇa*, wherever we come to the context of delivering speeches, we find Vālmīki to be much conscious about meaningful sentence *(arthavad vākya)*. It appears that, of the two viz, *śabda* and *artha*, Vālmīki lays more stress on the former which, of course, has to convey appropriate meanings *(arthavat)*. The position may be compared to Daṇḍin's defintion of poetry, viz.[6]

śarīram tāvad iṣṭārthavyvacchinnā padāvali[6] and Jagannatha's *ramaṇīyārthapratipādakaḥ śabdaḥ kāvyam*[7]

What kind of idea *(artha)* is to be conveyed? In respect of this question we get a fine clue in the *Rāmāyaṇa*. Very often the poet has used the word *'hetumat'* (reasonable) as an adjective of a sentence. For instance, we have the following verses:

sa vānaramahārājaḥ śayānaḥ śaravikṣitaḥ/
pratyukto hetumadvākair nottaraṁ pratyapadyata//[8]

---

3. *Ibid., V. 28:29 ab*
4. *Ibid,* VII.35.1.
5. See Pratap Bandopadhaya, *'Kālidāsadṛṣṭyā Kāvyasya Svarūpam*. Monthly Organ of the Sanskrit Sāhitya Parishat, Calcatta. Vol-L, Nos. 1-4, May - August, 1967.
6. *Kāvyādarśa* of Daṇḍin, edited by Rangacharya Reddi Shastri, Second Edition, Bhandardar Oriental Research Institute, Poona, 1970, I.10 cd.
7. *Rasagaṅgādhara* of Jagannātha, Chowkhamba Vidya Bhawan, Benaras, 1955., I, P.9.
8. *Rāmāyaṇa,* IV. 19.1.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

rāghavasya vacaḥ śrutvā hetuyuktamrṣis tataḥ/
hanūmataḥ samakṣaṁ tam idam vacanam abravīt//[10]
yad uktaṁ kapirājena rāvaṇāvarajaṁ prati/
vākyaṁ hetumadatyartham bhavadbhir api tac chrutam//[11]

Daṇḍin is of the opinion that the body of a *kāvya* is arrangement of word, involving desired meanings.[12] In Vālmiki's *(hetuyuktam arthavad vākyam')* meaningful and reasonable utterance we think, exists the same sense. Here, the word *hetuyukta* or 'reasonable' seems to bear the same idea as *'iṣṭārthavyavacchinnā'* in Daṇḍin's *iṣṭārthavyavacchinnā padāvalī*

In the light of the above discussion it may be said that,of the two, *śabda* and *artha,* Vālmīki lays more stress on *śabda* but admits the importance of *artha,* which may be taken as the invariable associate of the former.

The 'reasonable and meaningful utterence' should be devoid of defects, Presence of defects always ruins the intrinsic appeal of a *kāvya.* As a result, critics are very cautious about many possibilities of poetic blemishes marring the essence of the literary art. Thus says Bhāmaha :

sarvathā padam apyekaṁ na nigadyam avadyavat/
vilakṣaṇā hi kāvyena duḥsuteneva nindyate//[13]

Daṇḍin[14] has paraphrased the same idea in the following verse:

tad alpam api nopekṣyam kāvye duṣṭam kathañcana/
syād vapuh sundaram api śvitreṇaikena durbhagam//[15]

This defect or *doṣa,* which is the opposite of *guṇa* (excellence) has been strictly discouraged by Vālmīki. In the *Yuddhakāṇḍa,* Jāmbavān, equipped with the knowledge of treatises, has uttered sentences with *guṇa-s* and devoid of *doṣa-s.* The verse runs thus :

Jāmbavāṁs tv atha saṁprekṣya śāstrabuddhyā vicakṣaṇaḥ/
Vākyaṁ vijñāpayāmāsa guṇavad doṣavarjitam//[16]

Here the use of an adjective in the third case standing for *hetu* in the expression *śāstrabuddhyā vicakṣaṇah* adept by virtue of his knowledge of śāstra-s helps us affirm the fact that Vālmīki dislikes defects very strongly. In this verse, Vālmīki seems to mean that one who has a

---

10. *Ibid,* VII.35.14.
11. *Ibid,* VI.11.23.
12. *Śarīram tāvad iṣṭārthavyavacchinnā padāvalī,* cited above.
13. Op. cit : I.11
14. As regards the priority and posteriority of Bhāmaha and Daṇḍin, there is a great dispute,. P.V. Kane has discussed the issue in detail. (*History of Sanskrit Poetics,* Fourth Edition, Motilal Banarasidas, Delhi, Patna, Varanasi,1971, PP.102.133.). Also see A.K. Warder's article *'The date of Bhāmaha (Journal of Oriental Research,* Madras Vol. XXVI, 1958). where Bhāmaha's priority over Daṇḍin has been advocated.
15. *Kāvyādarśa,* I.7
16. *Rāmāyaṇa,* VI. 11.36

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

sound grounding in śāstra-s can avoid defective utterances and use the appropriate ones.

The presence of excellence *(guṇa)* is essential for a *kāvya.* Though Bhāmaha does not discuss the *guṇa* in detail, he praises it indirecly. Daṇḍin, following the *Nāṭyaśāstra,* gives excellences or *guṇa-s* the proper position they deserve. He, after the *Nāṭyaśāstra,* has enumerated ten *guṇa-s* in the *Vaidarbha mārga* and considered those as the life of that *mārga.* Vāmīki's Jāmbavān has uttered the sentence replete with *guṇa-s* and devoid of *doṣa-s.* It thus appears from the appraisal of Jāmbavān's utterance that the poet has a preference for *guṇavat vākya* (sentences with excellence) so far as one's oratory power is concerned. Whether all literary *guṇa-s* were known to the poet or not is not possible for us to determine. But his attitude to the prevalence of *guṇa-s* in a speech points to the fact that the poet had a clear knowledge of the relevant aspect of poetry. Nay, a few literary features as mentioned by Vālmīki have takan important place in Daṇḍin's enumeration of ten *Vaidarbha mārga-s.* The following verse is worth quoting in this context:

atha saṁskārasampanno hanumān sacivottamaḥ/
uvāca vacanaṁ ślakṣṇam arthavan madhuraṁ laghu[17] //

Here, the expression *saṁskārasampannaḥ,* qualifying Hanumān, may be taken as corresponding to the equipment of the poet, whereas, the expression *ślakṣṇam* (polished) may be taken as equivalent to Daṇḍin's literary excellence, *'sukumāratā'* defined as *'aniṣ thurākṣ araprāyam'* [18] (replete with polished sounds'). This may also be taken as referring to Vāmana's[19] *bandhaguṇa śleṣa* defined as *masṛṇatva* ('smoothness of sounds'). Similarly, the expression *'madhuram'* ('pleasant to ears.) points to the *bandhaguṇa mādhurya,* which is one of the three literary excellences *(trayo guṇāḥ)*[20] admitted by later critics like Mammaṭa. Mammaṭa defines *'mādhurya'* as *āhlādakatvaṁ mādhuryam śṛṅgāre drutikāraṇam,*[21] where *mādhurya* is stated to be an excellence consisting in the delighting capacity of a composition responsible for the melting of the heart in the śṛṅgāra *rasa.* Daṇḍin explains *mādhurya* as :-

madhuraṁ rasavad vāci vastuny api rasasthitiḥ/
yena mādyanti dhīmanto madhuneva madhuvratāḥ//[22]

---

17. *Ibid,* VI.11.41
18. *op. cit.,* 1.69
19. *Kāvyālaṁkārasūtravṛtti* of Vāmana, edited by Ashutosh Vidyabhuṣaṇa and Nityabodha Vidyāratna, Third Edition. Calcutta, 1922; III. 1.11.
20. *Kāvyaprakāśa* of Mammaṭa, edited by Raghunath Damodar Karmarkar, Seventh Edition, Bhanadarkar Oriental Research Institute, Poona, 1965, Chapter VIII. *Sūtra* 89; p. 473.
21. *Ibid.,* Chapter VIII. *Sūtra* 90. p.474.
22. *op. cit.,* III.1.21 and III.2.11.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

In other words, this is an execllence which consists in sounds as well as ideas, appealing to the reader's mind. It appears that Mammaṭa developed his concept of *'mādhurya'* out of the same offered by Daṇḍin whereas Vāmana's *mādhurya* consists in separateness of words *(pṛthakpadatva),* an excellence of sounds which contributes to the charm of the composition, and strikingness of utterance *(ukti-vaicitrya),* an execllence[23] of ideas.

In addition to the *guṇa,* there remains another element in literature, viz, *alaṅkāra*. As to its importance in literature, Bhāmaha has appropriately said:

na kāntam api nirbhūṣaṁ vibhāti vanitāmukham[23]/

The face of a girl, though beautirul, does not appear charming without ornaments. Likewise, it is the presence of embellishments which adds charm to words and ideas so as to make them literary. Daṇḍin also gives expression to the same truth when he says:

kāvyaśobhākarān dharmān alaṅkārān pracakṣate[24]/

In other words, factors which produce literary charm are known as *alaṅkāra*. However, in Daṇḍin's work the difference between the *guṇa* and the *alaṅkāra* is not so clear. The clarification of the difference was first made by Vāmana who said:

kāvyaśobhāyāḥ kartāro dharma guṇāḥ/[25]

Execllence are those which produce literary charm; but, figures of speech are those which enhance the same-

tadatiśayahetavas tv alaṅkārāḥ[26]

The former (i.e. execllence) are essential unlike the latter. Vālmīki has used a considerable unmber of *alaṅkāra*-s in the *Rāmāyaṇa*. Though his view on the role of *alaṅkāra* in literature cannot be ascertained from his work, yet it seems that he was aware of the importance of the *alaṅkāra*. Once, in course of description of the winter *(Hemanta)* season, Lakṣmaṇa says:

ayaṁ sa kālaḥ samprāptaḥ priyo yas te priyaṁvada/
alaṅkṛta ivābhāti yena saṁvatsaraḥ śubhaḥ//[27]

---

23. *op. cit.,* I.13
24. *op. cit.,* II.1
25. *op. cit.,* III.1.1.
26. *op. cit.,* III.1.2.
27. *Rāmāyaṇa,* III.15.4.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Here the entire season has been depicted as embellished by the winter *(Hemanta)*, as it were. Does it not indicate that the poet was conscious of the creation of charm through embellishments and would not this consciousness be reflected in his own creation? Needless to say, this verse itself is a nice example of the figure of speech *utprekṣā*.

Besides *guṇa* and *alaṅkāra*, there remains something more, which Ānandavardhana and his followers call *dhvani*, suggestion and which the former has compared to the loveliness of a girl's figure:

Pratīyamānam punar anyad eva
vastv asti vāṇīṣu mahākavīnām/
yat tat prasiddhāvayavātiriktaṁ
vibhāti lāvaṇyam ivaṅganāsu//[28]

This, Ānandavardhana says cannot be grasped by mere proficiency in *śāstra*-s like grammar,[29] and Ānandavardhana claims *dhvani* to be the quintessence of the literary art.[30] Vālmīki has several times spoken of sublimity of ideas. Thus he says:

lakṣamaṇasya vacaḥ śrutvā hetumat paramārthavat/
atikāyaḥ pracukrodha vacanam cottamaṁ ādade//[31]

Here, the expression *paramārthavat* (pregnant with aublime ideas') occurs. As regards the expression *'arthavat'* literally 'pregnant with ideas' qualifying *vacanam*, the implication is same as in the case of the same expression in the passages cited before.

Elsewhere, the poet appreciates a sublime utterance consisting in the intensity and depth of meaning :

tac chrutvā bhāṣitaṁ tasya gambhīrārthapadaṁ mahat[32]*/*

This *'gaṃbhīrārtha'*, 'deep in idea' corresponds with what Ānandavardhana calls *dhvani* or suggestive poetry. In the later age, Bhāravi while praising an arrangement of words, has noted almost the same characteristic of a speech with the expression *prasannagambhīrapadā sarasvatī*[33] here is explained as *arthaguru* ('replete with meaning') by Mallinātha in his commertary. Anyway, *gambhīrārtha* or 'deep in meaning'

---

28. *Dhvanyāloka* of Ānandavardhana, edited by K.krishnamoorthy, Karnatak University, Dharwar, 1974, *Kārikā* I.4.
29. *Dhvanyāloka*, I.7.
30. *Ibid*, I.5.
31. *Rāmāyaṇa*, VI.59.63.
32. *Ibid.*, VII.49.18 ab
33. *Kirātārjunīya* of Bhāravi, edited by Ashutosh Vidyabhusan and Nityabodha Vidyabhusan, Seventh Edition, Calcutta, 1912. Verse XIV.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

and *paramā rtha* or the 'sublime idea' or 'total meaning' ultimately imply the suggestiveness of words. Needless to say that such a suggestive composition does not require any embellishment as its essential part. *Alaṅkāra* is welcome when it comes out spontaneously without any strained effort on the part of the poet.[34] An artificial attempt at using *alaṅkā ra* goes against the deleneation of sentiment.

In the *Rāmāyaṇa,* Hanumān finds Sītā on reaching Aśoka garden. Vālmīki depicts this situation in the following verse:

duḥkhena bubudhe sītā m hanumā n analaṅkṛtā m/
saṁskā reṇ a yathā hīnam vā cam arthā ntaraṁ gatam[35]*//*

Sītā, when Hanumān found her in the Aśoka garden, was bereft of all bodily embellishments as she was under the deep pangs of separation from her husband. Nevertheless, Hanumān had no difficulty in recognising her. Here, in addition to its contextual idea, Vālmīki perhaps tells us another significant truth relating to literature. *'Vā k'* or word is meaningful. Its implication varies from person to person. Sound which involves suggested ideas perdominantly makes *dhvanikāvya.* Such a *kāvya* has predominant[36] suggestion as its soul and does not require any external embellishments.

It thus appears that Vāmīki favours that kind of literary product which conveys the required meaning and is replete with space embellishments and deviod of defects and which finally conveys suggested ideas predominantly. This would remind us of Mammaṭa's definition of literature[37] where avoidance of *doṣa's* and presence of *guṇa's* and preferably of *alaṅkāra-s* too, are noted. Mammaṭa, however, does not note *vyañjanā* or *dhvani* as the soul of literature but *dhvani* has been claimed by him as the first grade literature[38], which the later critics generally endorse.

In fine, it is worthwhile to recall the background of the composition of the *Rāmāyaṇa*. Once in a fortunate moment, the inborn poet heard the wail of the curlew-mate afflicted with separation from its dearest one,and the poet's heartfelt grief transformed itself into a *distich* :

Mā niṣā da pratiṣṭhā m tvam agamaḥ śā śvatīḥ samā ḥ/
yat krauñcamithunā d ekam avadhīḥ kā mamohitam//[39]

---

34. Cf *Dhvanyāloka,* II.16.
35. *Rāmāyaṇa,* V.13.37.
36. *yatrārthaḥ śabdo vā tam artham upasṛjanīkṛtasvāthau/*
vyaṅktaḥ kāvyaviśeṣaḥ as dhvanir iti sūribniḥ kathitaḥ
op. cit., karika 1.13.
37. *tad adoṣ au śabdārthau saguṇ āvanalankṛti punaḥ kvāpi,* op. cit., Chapter I. Sūtra 1.13.
38. *idam uttamam atiśāyini vyaṅgye vācyāddhvanir budhaiḥ kathiṭaḥ* loc. cit., 1 Sūtra 2. p.19.
39. *Rāmāyaṇa,* I.II.14.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Then the critic in him, perhaps being charmed with this extraordinary effusion,asked his own self, 'what did I say? *'(kimidaṁ vyāhṛtaṁ mayā)*[40]? The talent which creates literature is called the *kārayitrī pratibhā* or oreative talent. The talent of the critic is called *bhāvayitrī pratibhā* or appreciative talent.[41] Both are essential for a poet. When the poet creates literature, the critic in him peeps through his mind.The two talents – the creative and the apperciative – encounter each other at the time of creation. When Vālmīki uttered the first verse, the critic at once apperciated the same as a unique expression of deep feelings. Here comes out the *sine qua non* of the literary art. The verse *mā niṣāda* etc, is a unique outburst of the deep agonies of Vālmīki's heart caused by the unfortunate killing of the *Krauñca* by the cruel shaft of the fowler on the coast of Tamasā, and the entire *Rāmāyaṇa* is a transformation of this small incident. The personal agonies of Vālmīki's developed into the universal pathos *(karuṇa)*, a variety of *rasa*, the quintessence of lirerature. Ānandavardhana rightly grasps the point and says:

kāvyasyātmaā sa evārthas tathā cādikaveḥ purā/
krauñcadvandaviyogotthaḥ śokaḥ ālokatvam āgataḥ//[42]

Karuṇa rasa thus happens to be the quintessence of the entire *Rāmāyaṇa kāvya*. Definitely *rasa* was the soul of the literary art according to Vālmīki. It does not matter whether he was actually aware of any theory of literary criticism towards this end. The *alaṅkāra-s* or any external embellishments that Vālmīki had occassion to introduce were definetely subordinate to the final end of the poem. Theories always presuppose the actual state of existence to which the former are related. Lirerature and literary criticism are no exception.

■ ■ ■

---

40. *Ibid.*, I.II.15.

41. See *Kāvyamīmāmsā* of Rājaśekhara, edited by Nagendra Nath Chakravarty, Viśvabhāratī, Shantinikatan, 1960, pp. 198-199.

42. op. cit., *kārikā* 1.5. Cf.

tāmabhyagacchad ruditānusāri
Kaviḥ kuśedhmāharaṇāya yātaḥ/
niṣādaviddhāṇḍajadarśanotthaḥ
Ślokatvam āpadyata yasya Śokah

Raghuvaṁśa of Kālidāsa, XIV . 70.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

THE LANGUAGE IN THE *HARAVIJAYAM*

Dr. Goparaju Rama

Rājānaka Ratnākara, the author of the *Haravijayam,* used different kinds of adjectives which qualify the noun "word". These adjectives help us in drawing out the conception of language which Ratnākara had in his mind. On a deep study of these adjectives one can come to the conclusion that Ratnākara preferred a language of fair and fine vocabulary. The language which he generally referred to was Sanskrit with its fifty alphabets. He says thus in the fortyseventh canto of the text while glorifying Devi. It reads as follows:

पञ्चाशदञ्चिततरक्षरचक्रवाल–
सम्पूरितोदरगुहा ननु मातृका त्वम् ।
तान्येव वाङ्.मयनिबन्धनतां गतानि ।
शिम्बीव गौरि फलकानि पुरः प्रसूषे ।।[1]
सद्वृत्तिसंस्थितिरविप्लुतबीजगर्भा
गृहीतहृदया कलधौतगौरी
ब्रह्मासनस्य वरवर्णिनि कर्णिका त्वम–
भ्युन्नता सकलावाङ्.मयपङ्.कजस्य ।।[2]

According to him, a language maintains its identity prior to its being used. He says as follows:

वर्णेषु वाचकतया रहितेषु सत्सु
वाक्तत्त्वमक्रममपाकृतभेदरूपम् ।
स्फोटाभिधानामिति यं कथयन्ति शाब्दाः
प्रत्यक्षताविकलवस्तुसतत्त्वयोगाः ।।[3]

The adjectives which qualify the noun 'word' are as follows. The illustrations to each one are from the *Haravijayam.* They are :

---

1. हरविजयम्, 47.118
2. *Ibid,* 47.109
3. *Ibid,* 47.81

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ऊर्जितं (मधुरं वचः)[4]————————Language of sweetness,

स्पुटं परासेकपराङ्.मुखात्मनः
स्थिरा विभूतिर्विमलस्य जायते।
स्थितं जगद् व्याप्य तथाहि तामसं
नताङ्.ग निःशेषितमेतदिन्दुना।।[5]

सामृतोद्गारां गिरम्[6]————————Language of sweatheart

अभिमतजनसङ्.गमेऽङ्.गनाना–
मनुकृतकोमलसीरिपाणिपद्माः।
इह मनसिजविभ्रमा विभान्ति
स्फुटतरलाङ्.गलताभिरामरूपाः।।[7]

औचित्यशालि वचनम्[8]———Language with appropriate sense

बार्धकक्षीणशक्तिर्गतौ तापस–
स्तापसीदत्तमालम्बनं याचते।
अत्र पश्च क्षितिं सन्ततानाग्रत–
स्तापसीदनतमालं वनं याचते।।[9]

प्रसादगाम्भीर्यविशेषशालिनी सरस्वती[10]———A language which is as clear as a crystal in hand

प्रकटताललयं शुकवारणे
कलमगोपवधूनवगीतकम्।
मृगगणस्य मनः श्रुतमाक्षिपत्
प्रचुरसस्यरसस्य जिधत्सतः।।[11]
पतति वृष्टिरसौ मयि नाधुना
दिनकरातपसेवनलालसम्।
इति विकासमगादिव चिन्तये–
च्चिरमुदारमुदा युतमम्बुजम्।।[12]

---

4. *Ibid,* 13.8
5. *Ibid,* 21.4
6. *Ibid,* 11.20
7. *Ibid,* 5.19
8. *Ibid,* 11.6
9. *Ibid,* 5.58
10. *Ibid,* 12.18
11. *Ibid,* 3.78
12. *Ibid,* 3.63

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

गाम्भीर्यसिन्धुघटितां गिरम्[13]——————Language of deep sense.

चन्द्रोदयेऽपि जलधिः स्तिमितत्वमेति
विद्युल्लतापि परिमुञ्चति चञ्चलत्वम्।
तिग्मांशुमण्डलमपि ग्रसते न राहुः
प्रज्ञावता नय इह प्रवितन्यमाने ।।[14]

मनोहरपदोज्ज्वलवर्णहंसाम् (गिरम्)[15]

तालीलतालीललितावतंस :
सारावसारावहतिण्डजोऽसौ।
मत्तालिमत्तालितटं बिभर्ति
सानूपसानूपहितोपशोभः।।[16]

अनेकमार्गवृत्ति (गिरम्)[17]———Language of different branches of Literature.

त्वया नैयायिकेनेव सत्पक्षाश्रयशालिना।
हेतौ विदधता यत्नं परपक्षो निराकृतः।।[18]
उपसर्गा इव गताः क्रियायोगेन शून्यताम्।
आसंस्तस्य हता बाणैरप्राप्तगतिसञ्ज्ञकाः।।[19]

स्पष्टेहामृगडिमवीथिकं सदङ्क–
व्यायोगं तदनु विहृत्य निःसहाङ्‌गयः।
अत्याक्षुः स्फुटदशरूपकव्यवस्थं
मन्थाद्रेर्मणितटकाननं रमण्यः।।[20]

कल्याणीं गिरम्[21]————Language of integrity.

धामान्यध्यूषुषामित्थं प्रेम्णा निजनिजानि वः
सन्त्वाविष्कृतविस्रम्भाः परस्परगृहागमाः।।[22]
शासति त्वयि पातालं त्रिदिकं च पुरन्दरे।
ससुरासुरचक्रस्य त्रैलोक्यस्यास्त्वनामयम्।।[23]

---

13. *Ibid*, 10.11
14. *Ibid*, 10.16
15. *Ibid*, 10.11
16. *Ibid*, 5.14
17. *Ibid*, 10.11
18. *Ibid*, 32.74
19. *Ibid*, 43.46
20. *Ibid*, 17.107
21. *Ibid*, 32.70
22. *Ibid*, 32.105
23. *Ibid*, 32.106

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सरसानि वचांसि[24]———Language of Jokes.

अनेन ते पूर्णकपोलभित्तिना
क एव वक्त्रेण कृशोदरि स्मयः।
बिभर्ति लक्ष्मीं प्रतिमासमुत्थितं
निशाकरस्येदृशमेव मण्डलम्।।[25]

नवाम्बुदगभीररवं वाक्यम्[26]———Language of chastity.

वृत्तिः सरोजैर्न विनोदकानां
शिलीमुखौघस्य विनोदकानाम्।
अत्राश्रितानल्पकुरङ्गनाभि–
र्दिवौकसां भाति कुरङ्.गनाभिः।।[27]

वाक्यं निरर्गलं[28]———Language with flow.

शब्दान्तराणि खलु सन्ति पृथग्विधानि
यैर्व्याप्तमेव जगदव्यतिकीर्णरूपैः।
दानाम्बु शोषयति यः करिणां श्रुतोऽपि
कोऽप्यन्य एव हरिणाधिपतेः स नादः।।[29]

निसर्गाविनिर्मलेषु वाक्येषु[30]———Language of fair expressions.

साध्यं न तज्जगति यन्न कलावतोऽस्ति
चन्द्रः करैः सकलदिङ्.मुखकर्णपूरैः।
विष्यण्णवारिविसराः परितो निनाय
यच्चन्द्रकान्तदृषदोऽपि तदार्द्रभावम्।।[31]

वाक्यं अमलं[32]———Language of fair expressions

दयितागमनेऽपि भाविनीं
स्थितिमालोक्य विकल्पसंभृतेः।
विदधे पुलकादिभिस्तनौ
सकृदभ्यास इवाञ्चितभ्रुवः।।[33]

---

24. *Ibid*, 11.46
25. *Ibid*, 21.10
26. *Ibid*,
27. *Ibid*, 5.26
28. *Ibid*, 8.5
29. *Ibid*, 13.49
30. *Ibid*, 16.7
31. *Ibid*, 20.72
32. *Ibid*, 10.13
33. *Ibid*, 29.34

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Further, the Language should be rhythmic while being used. The following verses throw light on the wide scope of conception of Language, according to the author of the *Haravijayam:*

तुङ्.गाभिमानगिरिनिर्झरझांकृतेन[34]
वाक्येन------------------ ।।

मुखरिताखिलदिङ्.मुखेन वाक्येन ।[35]

नवाम्बुदगभीररवम् वाक्यम् ।[36]

दन्तप्रभाधवलभासं (गिरम्) ।[37]

असकलशोभरतान्ततां वहन्त्या गिरा ।
उज्ज्वलदन्तरत्ननिर्यत्प्रभाधवलितां गिरम् ।।[38]

वाङ्.मयकल्पपादपस्फुरत्प्रतानोज्ज्वलरत्नमंजरीभारतीम् ।[39]

अपमृष्कलङ्.कदोषरम्यां सरस्वतीम् ।[40]

Rājānaka Ratnākara did not lay much stress on the language of moral teaching ând preaching. He mentioned it here and there, and devoted a canto to enlist them together at one place.

Sometimes the language confines to a particular context only. Rājānaka Ratnākara had it in his view which is evident from the following adjectives :

नीतिनिष्ठुरं (वचः)[41]

सप्रहारनयगोचरं वचः[42]

गिरम् नयानुगाम् ।[43]

---

34. *Ibid,* 33.25
35. *Ibid,* 35.10
36. *Ibid,* 12.80
37. *Ibid,* 10.11
38. *Ibid,* 12.17
39. *Ibid,* 12.17
40. *Ibid,* 15.15
41. *Ibid,* 14.1
42. *Ibid,* 14.12
43. *Ibid,* 12.79

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

स्थिरारातिविराधनिश्चयां वाचम्[45]

वाक्यम्– आक्षिप्तनीतिगहनम्[46]

वचस्विजनदुर्वचं वाक्यम्।[47]

अन्याभिधानपरूषे वचसि।[48]

वाक्यम्– अभिलुप्ततुच्छरूपम्[49]

The language of gestures seems to have ever been in use in the *Haravijayam*. The language in the time of Ratnākara remained as a mode of expression only. Thoughts and feelings were merely communicatad particularly by ladies.

गणयामास पार्वती,[50] माल्येन तां निर्वचनं जघान[51] etc.

In the *Haravijayam* also we find many instances where thoughts and feelings are communicated by ladies through gestures instead of expressing them verbally. Pārvatī, the consort of Śaṅkara, is not an exception to it. We may take the following verses as example:

"विलोकयन्ती गिरिराजकन्यका
तथा च तं ध्याननिमीलितेक्षणम्।
बभार सन्ध्यातपरागपाटला–
मिवोन्मिषत्कोपकषायितां दृशम्।।[52]
समन्युनिःश्वाससमीरणोष्मभिः
कदर्यमानारुणधूसराधरा।
द्विरेफमालाङ्कितमुग्धपल्लवां
वसन्तलक्ष्मीमथ सा व्यडम्बयत्।।[53]

Other illustrations of communicating the thoughts through gestures are as follows:

---

45. *Ibid*, 12.1
46. *Ibid*, 11.27
47. *Ibid*, 11.40
48. *Ibid*, 26.50
49. *Ibid*, 11.13
50. *Kumārambhavam*,
51. *Ibid*,
52. *Haravijayam*, 11.13
53. *Ibid*, 21.30

CC-0. Akhil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सासूयान्तः काचिदङ्.गेऽन्यनारी–
गात्राल्लग्नं वल्लभस्याङ्.गरागम्।
क्रीडाव्याजाच्छृङ्गकाम्भः प्रहारैः–
रुन्मार्ष्टि स्म स्मेरवक्त्राम्बुजश्रीः।।[54]

काचित् विधूसरितकान्तिमधत्त दत्त–
दुःखासिकाधरमणिं चिरयत्यभीष्टे।
निःश्वासमारुतपरम्परयानुबन्धि–
शेषान्धकारकलुषीकृतयेव भिन्नम्।।[55]

अन्याभिधानपरुषे वचसि प्रियेण
कापीरिते सपदि मुक्तमदा समन्युः।
स्थूलाश्रुबिन्दुपटलैरिव धाव्यमान–
रागं कपोलतलमिन्दुसितं बभार।।[56]

Therefore, the language as was conceived by Rājānaka Ratnākara covers a wide range of aspects.

■ ■ ■

54. *Ibid*, 18.27
55. *Ibid*, 23.54
56. *Ibid*, 26.50

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मोक्षोपाय शरणागतिः

अ. का. इ. गोविन्दाचार्य

पापोष्टि ज्ञानदृष्टिं सततमविकलं चाकशीति प्रकाशैः,
पेपेष्टयन्धं तमस्तदिशि दिशि विबुधान् रञ्जयन् बोभवीति।
वर्वष्टर्यानन्दधारां हृदि–भुवि दिनकृत कोऽपि वर्वर्ति शिष्यैः,
वेवेष्टयुर्वी यतीन्दोऽद्भतमहिमनिधिः सन्ततं जेजयीति।।

उपोद्घातः

अत्यन्तासारेऽस्मिन् संसारसागरे निमग्नो जीवः बुद्विपूर्वकम् अथवा अज्ञात्वा विहित–निषिद्वकर्मणी अनुष्ठाय तज्जन्यपुण्यपापरूपफलपर्यवसायि सुखदुःखादिकम् अनुभवन् अत्यन्तनिर्विण्णो भवति। तस्य जन्मजरामरणादिरूपभवसागरात् मुक्तये उपायः वेद–वेदान्त–स्मृति–पुराण–पाञ्चरात्रादिभिःशास्त्रै रुपदिष्टः। स च भक्तिः प्रपत्तिः इति नाम्ना द्विधा विभक्तः।

भक्तिः

तत्र भक्तिः वेदन–ध्यान–दर्शन–उपासनादिपर्यायवाचिनी, यम–नियम–आसन–प्राणायाम–प्रत्याहार–धारणा–ध्यान–समाध्याख्याष्टाङ्गयोगसहिता, कर्मज्ञानयोगाङ्गिका, तैल–धारावदविच्छिन्नस्मृतिसन्ततिरूपा, आदेहपतनम् अनुष्ठीयमाना, त्रैवर्णिकमात्राधिकारा, प्रारब्धेतरसञ्चितकर्मजन्यपुण्यपापविनाशिनी, अत्यन्तश्रमसाध्या, विलम्बफलदात्री इति श्रुत्यादिभिः अवगम्यते।

एतादृशभक्तियोगस्य अधिकारी अत्यन्तायाससहिष्णुः, वशीकृतसर्वेन्द्रियः, एतद्देहावसाने मोक्षम् अधिगच्छन् विलम्बक्षमश्चयो भवति स एव। अस्य विरूनरस्तु ब्रह्मसूत्र – गीताभाष्यादिभ्योऽ–वगन्तव्य इति नेह प्रपञ्च्यते।

प्रपत्तिः

अस्या शरणागतिः, प्रपदनम्, त्यागः, आत्मनिक्षेपणम्, न्यास इत्यादीनि नामान्तरराण्यपि श्रूयन्ते। तदुक्तं लक्ष्मीतन्त्रे

निक्षेपापरपर्यायो न्यासः पञ्चाङ्.गसंयुतः।
संन्यासस्त्याग इत्युक्तः शरणागतिरित्यपि।।[1]

1. 17.74

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इति। न्यासतिलके निगमान्तदेशिकचरणैश्च

व्यक्त्यैक्याच्चरणउगतिप्रपदत्यागात्मनिक्षेपण–
न्यासाद्येषु तथैव तन्त्रनिपुणैःपर्यायता स्मर्यते।।[2]

इति च ।

इयं च शरणागतिः साध्योपायापरपर्याया आनुकूल्यसङ्कल्पाश्चङ्गपंचकोपेता, सकृदनुष्ठानयोग्या, वर्णाश्रमभेदं विना सकलजनसाधारणी, उपायान्तनिरपेक्षा, फलोन्मुख–प्रारब्धकर्मजन्यपुण्यपापविध्वंसिनी, अस्मदिच्छानुसारं फलप्रदात्री, देहावसाने भगवत्सङ्कल्पमात्र–जन्यभगवत्स्मारिका, सुलभ–साध्या–ब्रह्मणोक्ता महस ओमित्यात्मानं युञ्जीत" तस्मात् न्यासयेषां तपसाम् अतिरिक्तमाहुः" इत्यादिश्रुतिनिकरैः प्रमापिता–

अहमस्म्यपराधानामालयोऽकिञ्चनो गतिः[3]

त्वमेवोपायभूतो मे भवेति प्रार्थनामतिः।
शरणागतिरित्युक्ता सा देवेऽस्मिन् प्रयुज्यताम्।।[4]

उपाये गृहरक्षित्रोशब्दश्शरणमित्ययम्।
वर्तते साम्प्रतं त्वेषां उपायार्भेकवाचकः।।[5]

इत्यादिपाञ्चरात्रवचनैः व्यवस्थापिता।

स पित्रा च परित्यक्तः सुरैश्च सुमहर्षिभिः।
त्रीन् लोकान् संपरिक्रम्य तमेव शरणे गतः।।[6]

इत्यादीतिहासवचोभिः,

अकिञ्चनोऽनन्यगतिश्शरण्य–
त्वत्पादमूलं शरणं गतोऽस्मि[7]

अनागतानन्तकालसमीक्ष्याऽप्यदृष्टसान्तरोपायः[8]

"तत्प्राप्तये च तत्पादाम्बुजद्वयप्राप्तेरन्यत् न मे
कल्पकोटिसहस्त्रेणापि साधनमस्तीति मन्वानः[9]

---

2. श्लो., 16
3. अहि., अ. 30
4. तदेव, 37.31
5. तदेव, 7.29
6. रा. सु., 38.33
7. स्तो. र., 25
8. श्रीरङ्गगद्यम्
9. श्रीवैकुण्ठगद्यम्

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इत्यादिभगवद्यामुनाचार्यरामानुजाचार्यसूक्तिभिश्च परिपोषिता।

प्रपत्तेः परिकराः

अङ्गभूताया अस्याः प्रपत्तेः पञ्च अङ्गानि भवन्ति। तानि च (1) आनुकूल्यसङ्कल्पः (2) प्रातिकूल्यवर्जनम् (3) कार्पण्यम् (4) गोप्तृत्ववरणम् (5) महाविश्वास इति।

तदुक्तम् अहिर्बुध्न्यसंहितायाम् –

आनुकूल्यस्य संकल्पः प्रातिकूल्यस्य वर्जनम्।
रक्षिष्यतीति विश्वासो गोप्तृत्ववरणं तथा।।[10]

इति।

तत्र आनुकूल्यसङ्कल्पो नाम अनुकूलस्य भावः आनुकूल्यम्। त्रिकरणेनापि भगवदभिमतकरणविषयचिन्तनमिति यावत्। तस्य संकल्पः निश्चितबुद्धिः इत्यर्थः। तथा च मनोवाक्कायैः त्रिकरणैः कालत्रयेऽपि भगवदभिमताचरणाध्यवसायबुद्धिरिति फलितम्।

प्रातिकूल्यवर्जनं नाम प्रतिकूलस्य भावः प्रातिकूल्यम्, तस्य वर्जनं त्याग इत्यर्थः। तथा च भगवदनभिमतकर्माकरणरूपबुद्धिः इति पर्यवसितम्। अनुकूलो भविष्यामि, प्रतिकूलं त्यक्ष्यामि इत्येतद्द्वयमपि

आनुकूल्येतराभ्यां तु विनिवृत्तिरुपायतः[11]

इति श्लोकेनोक्तं भवति।

कार्पण्यं नाम स्वस्मिन् भक्तियोगाद्युपायान्तरराहित्यानुसन्धानम्, अथवा परित्यक्तगर्वत्वम्। अथवा भगवत्कृपोत्पादकप्रह्वीभावः। तदुक्तं लक्ष्मीतन्त्रे–

कार्पण्येनाप्युपायानां विवितृत्तिरिहेरिता[12] **इति।**

महाविश्वासो नाम भगवानवश्यं कृतोपायस्य मे मोक्षं प्रदास्यतीति अप्रकम्प्यविश्वासकरणम्। तदुक्तं लक्ष्मीतन्त्रे–

रक्षिष्यतीति विश्वासादभीष्टापायकल्पायकल्पनम्[13] **इति।**

गोप्तृत्ववरणं नाम भक्तियोगाश्चोपायान्तरानुष्ठानासमर्थे मयि कृपया स्वयमेव तत्स्थानापन्नो भूता फलदानेन मामनुगृहाणं इति प्रार्थना। तदुक्तं लक्ष्मीतन्त्रे–

---

10. 37.18
11. ल. त., 17.28
12. 17.77
13. 17.76

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अप्रार्थितो न गोपायेत् इति तत्प्रार्थनामतिः।
गोपायिता भवेत्येवं गोप्तृत्ववरणं स्मृतम्।।[14] इति।

गोप्तृत्ववरणं नाम स्वाभिप्रायनिवेदनम्।
त्वमेवोपायभूतो मे भवेति प्रार्थनामतेः।।[15] इति च।

तथा च एतादृशाः परिकराः पञ्च शरणागत्यनुष्ठानकाले अवश्यानुष्ठेयाः। उक्तेष्वन्यतमेनापि हीना प्रपत्तिः मोक्षसाधिका न भवति। एतेषां पंचानामप्यङ्गानाम् अवान्तरभेदाः तत्स्वरूपाणि च जिज्ञासुभिः निक्षेपरक्षा निक्षेपचिन्तामणिः न्यासविद्याविजयादिग्रन्थेभ्यः अवसेयानीति नात्र प्रपञ्चितानि

इदमत्रावधेयम्– आनुकूल्याङ्घ्रपञ्चकेषु अन्यतमो महाविश्वासः मुख्यतमः। स च सुलभेन नागच्छति। वक्ष्यमाणार्थपंचकम् अनुदिनम् अनुसन्धातुः स्वत एव महाविश्वासो भवति। तथा हि–

(1) सर्वज्ञः सर्वशक्तः भगवान् अपराधालयस्य चेतनस्याभिगन्तुम् अशक्यः यद्यपि, तथापि चेतनहितैकपरायाः श्रिय अप्रतिहतवचसा क्षामितचेतनापराधः अत एवोपसन्तुं शक्य इत्यध्यवसायः।

(2) समाचरितकर्मानुगुणफलप्रदाता स्त्रियः पतिः आर्द्रापराधचेतनकृतप्रपत्या वशीकृतः स्वस्य चेतनस्य च वर्तमानेन अनुच्छिन्नस्वामिदास्यसंबन्धेन चेतनायापरिच्छिन्नफलं प्रददातीत्यध्यवसायः।

(3) अवाप्तमसमस्तकामः सर्वोपकारनिरपेक्षोऽपि निरुपाधिककरुणया चेतनानुष्ठितक्षुद्रकार्यमपि परमोपकारं मन्वानः कृतज्ञः सन् फलं प्रयच्छतीध्यवसायः।

(4) ब्रह्मेन्द्रादिक्षुद्रदेवतावत् अक्षिप्रकारी फलान्तराणि विलम्बेन प्रददानोऽपि अनन्यशरणस्य न्यासानुष्ठातुः विषये सहकार्यन्तरनैरपेक्ष्येन स्वसकंल्पमात्रेण चेतनाभीप्सितकाले मोक्षाख्यफलम् अनुगृह्णातीत्यध्यवसायः।

(5) स्वसमधिकदरिद्रः स्वातन्त्र्याद्यनन्गुणविशिष्टः श्रीमन्नारायणः स्वाश्रितेषु भेदम् अनवलोकमानः चेतनस्य फलमेव स्वप्रयोजनं मत्वा फलं प्रददातीध्यवसायः।

महाविश्वासकारणभूता इमे पञ्च अर्थाः

सिद्धं सत्संप्रदाये स्थिरधियमनघं श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं
सत्त्वस्थं सत्यवाचं समयनियतं साधुवृत्त्या समेतम्।
डम्भासूयादिमुक्तं जितविषयिगणं दीर्घबन्धुः दयालुः
स्खालित्ये शासितारं स्वपरहितपरे देशिकं भूष्णुरीप्सेत्।।[16]

इत्युक्तगुणविशिष्टाचार्यकटाक्षेण बिना नोपजायन्ते।

---

14. 17.12
15. ल. त., 17.78
16. न्या. वि. श्लो।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

न्यासाधिकारिणो लक्षणम्–

आनुकूल्याद्यङ्गोपितन्यासानुष्ठानेध्वोः चेतनस्य अवश्यावगन्तत्यतया पञ्च अर्थाः उक्ताः। तदुक्तं हारीतसंहितायाम्–

प्राप्यस्य ब्रह्मणो रूपं प्राप्तुश्च प्रत्यगात्मनः।
प्राप्त्युपायः फलं चैव तथा प्राप्तिविराधिन्न।।
वदन्ति सकला वेदाः सेतिहासपुराणकाः।। इति।

अस्यार्थस्तु मुमुक्षूणां परमप्राप्यभूतस्य ब्रह्मणः श्रीमन्नारायणस्य रूपं प्राप्तुः प्रत्यगात्मनः स्वरूपं, परब्रह्मप्राप्तेः उपायः, फलं, फलस्य विरोधि इति पंच विषया अवगन्तव्या तया इतिहासपुराणाभ्यां सुपबृंहिता वेदा आदिशन्ति इति। क्रमशः परमात्म–जीव–उपाय–फल– तद्विरोधिनां पंचानां विषयाणां विवरणं कियते।

तत्र परमस्या नाम "विष्णोः श्रीरनपायिनी"[17] श्रिया सार्ध जगत्पतिः"[18] "एष नारायणः श्रीमान्[19] भगवान्नारायणो देवः श्रीमांश्चक्रधरोविभुः"[20] तया सहासीनमनन्तभोगिनि"[21] "कान्तस्ते पुरूषोत्तमः"[22] "स्वरिचरणभोगैः श्रीमति प्रीयमाणे"[23] "ब्रह्मणि श्रीनिवासे[24] "श्रियापतिर्निखिलहेय–प्रत्यनीककल्याणैकतान"[25] इत्यादिभिः सर्वप्रकारेण सर्वावस्थासु सहधर्मचारिणीविशिष्ट इति, "तमेवं गुणसपन्नं[26] "समसतहेयरहितं विष्ण्वाख्यं परमं पदम्"[27] "परः पराणां सकला न यत्र क्लेशादयस्सन्ति परावरेशे"[28] सर्वभूतात्मभूतस्य विष्णोः को वेदितुं गुणान्"[29]

"यथा रत्नानि जलधेरसंख्यानि पुत्रक।
तथा गुणाश्च देवस्य त्वसंख्येया हि चक्रिणः।।[30]

इत्यादिभिः सर्वगुणसंपन्न इति।

---

17. वि. पु., 1.8.17
18. लै. पु.
19. ह. वं., 113.6.2
20. रा. यु., 120.13
21. स्तो. र., 39
22. च. श्लो
23. आ. सि.
24. श्री. अ.
25. गी. भा.
26. रा. अ., 2.40
27. वि. पु., 1.22.53
28. वि. पु., 6.5.85
29. ब्राह्मणे
30. वा. प., 16.40

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

नित्यसिद्धे तदाकारे तत्परत्वे च पौष्कर।
यस्यास्ति सत्ता हृदये तस्यासौ सन्निधिं व्रजेत्।।[31]

इच्छागृहीताभिमतोरुदेहः[32]

न तस्य प्राकृतमूर्तिः मांसमेदोऽस्थिसंभवा[33]

रुक्माभं स्वप्नधीगम्य[34] "पश्यामि देवान् तव देव देहे[35]

तमसः परमो धाता शङ्खचक्रगदाधरः[36] इत्याद्युक्तदिव्यमङ्गलनिग्रह इति, ज्ञानानन्दैकस्वरूप इति, परव्यूहविभवहार्दर्चावताररूप इति, नित्यलीलाविभूतिशरीरक इति, सृष्ट्यादिकर्तोदि, मोक्षप्रदाता चेत्यनुसन्धेयः।

जीवो हि अणुत्वज्ञानानन्दामलत्वादिरूपः, भगवच्छेषतैरसः बद्धमुक्तनित्यादिभेद इत्यनुसन्धेयः।

उपायो नाम–मोक्षसाधनभूते भक्तिप्रपत्ती। तत्र भक्तावसमर्थस्य प्रपत्तिरेवोपाय इत्यनुसन्धेयः।

फलम् प्रपत्तिमनुष्ठाय तद्बलेन वैकुण्ठमधिगत्य तत्राविच्छिन्नतया भगवत्कैङ्कर्यानुभवः।

फलविरोधि–अविद्याकर्मवासनादयः। अत्र मुख्याः फलविरोधिनः त्रयो दशसंख्याः रहस्यत्रयसारादिग्रन्थेभ्योऽनुसन्धेय इति विस्तरभिया विरम्यते।

तथा च एतादृशार्थपंचकविषयकज्ञानः चेतन एव अस्मिन् न्यासे अधिकारीति सिद्धम्।

प्रपत्तेर्भेदः

प्रपत्तिः चतुर्धा स्वनिष्ठा,उक्तिनिष्ठा, आचार्यनिष्ठा, भागवतनिष्ठा इति विभक्ता श्रीमन्निगमान्तगुरुभिः रहस्यत्रयसारे।

तत्र स्वनिष्ठा–अङ्गिनं आत्मनिक्षेपं तदङ्गानि आनुकूल्यादीनि च विविच्य ज्ञात्वा स्वयमेव इतरानपेक्षः भगवति स्वात्मन्यासः।

उक्तिनिष्ठा– अनधिगतानुकूल्याद्यङ्गविशेषज्ञानेन श्रीमन्नारायणेतरवस्तुन्यननुरक्तेन सता प्रार्थिते सति रक्षिष्यतीति प्राप्तविश्वासेन आचार्योपदिष्टवाक्यानुसारं स्वात्मनिक्षेपणम्।

आचार्यनिष्ठा– अष्टाक्षरद्वयचरश्मश्लोकादिरहस्यत्रयोपदेष्ट्रा आचार्येण भगवति क्रियमाणायां

31. पौ. सं.
32. वि. पु., 6.5.84
33. व. पु., 34.40
34. म. स्मृ.
35. गी., 11.15
36. रा. यु., 114.15

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शरणागतावन्तर्गता।

भागवतनिष्ठा– अधिगताखिलनिगमनिगमान्तवेदिना भगवति क्रियमाणायां शरणागतनन्तर्भवति।

शरणागतौ श्रियः कार्यम्

श्रीशब्दस्य षोढा निर्वचनं पांचरात्रादिषु दृश्यते। तथा चोक्तम् अहिर्बुध्न्यसंहितायाम्–

शृणाति निखिलान् दोषान् श्रीणाति च गुणैर्जगत्।
श्रीयते चाखिलैर्नित्यं श्रयते च परं पदम्।।[37]
श्रीयन्तीं श्रीयमाणां च श्रृण्वतीं श्रृणतीमति।।[38]

इति। अस्या अयमर्थः–

(1) शृणाति–नाशयति। उपायानुष्टानयोग्यानां चेतनानां तदुपायप्रतिबन्धककर्मवर्ग– फलप्रतिबन्धककर्मवर्गं च नाशयति। (2) श्रीणाति पक्वयति। चेतनमनः परिपक्वयति। (3) श्रीयते इति श्रीः। उज्जिजीविषूभिः चेतनैः प्राप्यते (4) श्रयत इति श्रीः। चेतनोज्जीवनाय स्वयं सर्वेश्वरम् आश्रयते (5) श्रृणोतीति श्रीः। अपराधिभिः चेतनैः स्वकृताकृत्यरक्षणात् आर्तस्वरैः क्रियमाणं प्रार्थनां शृणोति (6) श्रावयतीति श्रीः। आर्द्रापराधिनां प्रार्थनां भगवते नारायणाय निवेद्य तदभीष्टं पूरयतीति।

इयं च श्रीः शरणागतौ पुरुषकारं करोति। पुरुषकार इत्यस्य अयम् अभिसन्धिः यत् फलेप्सुना चेतनेन फलप्रदातृसमीपगमनाय उपायरूपेण वृतः चेतनाविशेष इति । अत्र भगवत्सन्निधौ शरणागतं जलवं प्रापयति श्रीः।

■ ■ ■

37. 51.62
38. 21.8

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

NUMBER OF ṚGVEDIC GODDESSES

Dr. Srimanta Chattopadhyaya

One of the most important subject-matters of the *Ṛgvedasaṁhitā* is gods. It is yet difficult to ascertain the exact number of them. One may say that counting of gods revealed in each hymn would give us the actual number of gods. But this process, though apparently easy, is bound to prove confusing, because there are many hymns in which no direct name of gods is found. In these cases, however, Sāyaṇa simply refers to *lingoktadevatā*. So by way of inference or *lingapramāṇa* also, as the Mīmāmsakas say, the nature of god is to be determined. Particularly in the hymns adderssed to Viśvedevas one is puzzled to ascertain the presiding deities of the verses. In fact, this problem was no less a puzzle to Yāska, who prescribed many alternatives to determine the god of a verse. The Ṛgvedic text itself, of course, does not help us much to determine the number of gods, because the seers themselves are not unanimous as to the exact number of gods. Parucchepa and other seers, assert that the number is thirty three.[1] Following these seers Anirvāṇa, an exponent of rare penetrating insight, discreetly opines that since *vāc* or *mantra* incarnates gods[2], the number of gods must tally with the number or syllables prevailing in metres, the pattern of *mantra*. The number of syllables in each foot of *Gāyatrī, Triṣṭup* and *Jagatī* – three principal metres in the Veda – is eight, eleven and twelve respectively. These three represent eight Vasus, eleven Rudras and twelve Āditya-s respectively and thereby totalling the number to thirty one. These thirty one gods and Dyāvāpṛthivī or Indraprajāpati or Vaṣaṭkārā-prajāpati would make the number thirty three.[3] This explanation of Anirvāṇa[4] conforms to that of Brāhmaṇa-s. But the Brāhmaṇa-s show no consistency in those accounts. For, sometimes *Śatapathabrāhmaṇa* enumerates thirty four gods– *trayastriṁśad vai devāh, prajāpatiś cātustriṁṣah*[5] but elsewhere it takes

---

1. *ye devāso divy ekādaśa stha pṛthivyā madhyekādaśa stha/ apsukṣito mahinaikādaśa stha tā devāso yajnam imam juṣadhvam. // Ṛ*V.1.139.11 see also *Ṛ*V. 1.45.2; VIII.28.1a. 30.2b; 57.2a = IX.92.4b.
2. cf. *Vāc*-hymn *Ṛ*V.1.125; *vāg vai virāṭ. Ś*B. III.5.1.34; *vāg vāi prajāpatḥ. Ibid V.1.5.6; vāg ghi prajāpati/ Ibid* 1.6.3.27; *vāg eva devā Ibid*; XIV.4.3.13.
3. cf. *ādityā rudrā vasavaḥ sunīthā dyāvākṣāma pṛthivī antarikṣam/ Ṛ*V. III.8.8.ab.
4. *Vedamīmāṁsā*, Vol. II, p. 344-5.
5. *ŚB*, IV.5.7.2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Indra and Prajāpati vice Dyāvāpṛthivī – *te ekatriṁśad indras' caiva prajāpatis' ca trayastriṁśad*[6]. Again it includes Dyāvāprthivī and Āditya-s in Vasus[7]. *Aitareyabrāhmaṇa,* of course, says that eight Vasus, eleven Rudras, twelve Ādityas, Prajāpati and Vaṣaṭkāra – these thirty–three gods are satisfied with Somajuice[8] in the sacrifice whereas eleven *Prayāja* gods, eleven *Anuyājā* gods and eleven *Upayāja* gods are pleased with animal sacrifice. However, Hiraṇyastūpa declares that Aśvins come with thirty-three gods[9]. This indicates that gods are more than thirty three[10]. Elsewhere, two seers, Agni and Viśvāmitra refer to 3339 gods[11], who have worshipped Agni i.e. the number becomes 3340. Besides, each of the 33 gods is said to have been married[12] 'though few of these only', Max Müller observes, 'have as yet attained to the honour of a name[13]. The propostion of these gods having wife doubles the number to 66.

So varieties of baffling statements as to the number of gods bewilder us.

True, the Vedic poets are concerned with many gods. But while searching for the origin of the plurality of gods we notice the following points:-

(i) The environment the Vedic seers lived in was, sometimes, hostile and perilous as they found drought, darkness, disease, death and blighting of the crops; or sometimes congenial as they found dawn, sunshine, rain etc.. To avert evils and to attain prosperity they attributed life on inanimate objects and worshipped them as gods. 'This primitive attitude based on the experience of both harmful and helpful powers', as Griswold thinks, 'was made gradually more articulate through the interpretation of the powers of nature as animals (theriomorphism) or as men (anthropomorphism)[14]'. Thus the name of the objects becomes the name of the gods, e.g.. fire- Agni, sun- Sūrya, dawn- Usas, wind -Vāyu, etc. Though the activities of these gods are limited, since they only singnify their physical natures as the special gods,. 'they were all meant,' Max Muller observes, 'to express the Beyond, the Invisible behind the Visible, the Infinite within the Finite, the Supernatural above the Natural, the Divine, Omnipersent and Omnipotent[15]'. But all these special gods

6. *Ibid.*, XI.6.3.5
7. *Ibid.*, XI.6.3.6
8. *trayastrimśad vai devāh somapās trayastriṁśad asomapāḥ* - *AB.*, II.18.
9. *ṚV.*, I.34.11a
10. cf. *sa trī ekādaśā iha yakṣat ṚV.*, VIII.39.9. See also Ibid. VIII.35.3ad; X.125.1ab.
11. *ṚV.*, III.9.9ab = X.52.6ab
12. cf. *patnīvatas triṁśatṁ triṁś ca devān ṚV.*, III.6.9c; See also *Ibid.*, VIII.28.2.
13. *India what can it teach us* p. 129.
14. *The Religion of the Ṛgveda,* p.81.
15. *op. cit.*, p. 175.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

have the uniqueness to tresspass into the spheres of fellow gods otherwise their divinity would be imperfect. While one poet thinks that Agni is the agent of priesthood, others think that Bṛhaspati is the lord of heavenly priests. Sometimes even the same poet, 'according to the external influence, by which he was awed or inspired on each occasion',[16] divines different deities in the same role. That is why, Sūrya is not the only god representing the sun. Mitra, Savitṛ, Pūṣan etc. are also sun gods. Dyaus is not the only god to represent the sky; Varuṇa, Aditi, etc. are also to be counted. Indra is not the only god presiding over thunder or rain, Maruts, Mātariśvan, Rudra, Āpāṁnapāt etc. are also considred to be rain gods. 'Just as verbal synonyms', Griswold aptly maintains, 'are words which have much the same significance while each possesses its own special shade of meaning, so mythological synonyms are gods which in general are in charge of the same department of natrue or life, while each one has his own special physical basis, distinguishing characteristic and theophanic moment'.[17]

(ii) New ideas of poets would find expression in new gods. Therefore, later poets, particulary in Book X of the *ṚV.* admit the greatness of new gods of whom no other poets thought before. So it is natural that some gods are sometimes regarded as the governor and sometimes as the governed. 'Prajāpati has also to line up with other gods as objects of sacrificial offerings, as if He is just one of them and not their creator[18] !

(iii) There were various tribes and priestly families whose faith in gods was different though they shared in other respects. 'This interaction or conglomerate or a kind of mythological confusion of tongues which arose through the comig together and fusion of the tradition of different clans'[19] leads to the multiplicity of gods in the Vedic pantheon,

(vi) As *deva* which we translate as god, was originally an adjective so the attributies and epithets of gods sometimes emerge as gods e.g. Sūnṛtā, Puramdhi, Bṛhaddivā etc..

(v) There were gods before gods[20]. So traditionally we have many gods.

Thus we have just seen that the Vedic religion has a number of gods. In the later phase of religious development of Vedic people the seers attempted to speculate upon the relation between man and the universe. The

---

16. J. Muir, *Original Sanskrit Texts,* Vol.V, p.7.
17. *op. cit.*, p.82.
18. Kshetresh Chattopadhyaya, *Vedic Religion,* p. 101.
19. Griswold, *op. cit.*, p. 86.
20. *devā etasyām avadanta pūrve. ṚV.* X.109.4a; See also *Ibid.* IV.18.12d.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

mythological gods failed to satisfy their spiritual quest for a Supreme god as is evident from the refrain of the Hiraṇyagarbha hymn.[21] This led the seers to excogitate a unique god amongst the puzzling multiplicity of divinity. The seers' gradual advance from the materialistic sensitivity to suprasensuousness paved the way for one god which for its inscrutable character became genderfree. Of course, this mysterious *anirukta* god, sometimes, finds expression in Indra[22] or Tvaṣṭṛ[23] or Viśvakarman[24] or Puruṣa[25] or Prajapati[26] or Vāc[27]. But this is not monotheism. Supremacy of one god does not mean uniqueness of the same. Even if the supreme gods Prajāpati Puruṣa, Viśvakarman, Tvaṣṭṛ etc. are referred to as the highest god or higher than others, the 'Vedic religion never became monotheistic'.[28] In fact, polytheism in the Vedic religion 'inevitably means', as Griswold opines, 'the waxing and waning of gods, a conception so detrimental to the idea of an Eternal god'[29]. Though scholars are tempted to quote *ekam sad viprā bahudhā vadanti*[30] to prove monotheism, we on the contrary, think that the said passage does not imply monotheism but monism. From this inscrutable One did spring numerous gods.[31]

Understandably, though apparently the Vedic religion is polythesitic, it is actually pantheistic. But it is to be noted that gods springing from the Absolute are not at all unreachable and fearful, on the contrary 'if we try to probe into the fundamental attitude of the mythopoeic mind', as Sukumari Bhattacharji observes, 'it will perhaps strike us that the Indo- European gods are friendly, living not very far from mortals, helpers in need, sharing faults

---

21. *Ṛ.V.* X.121.1-9d
22. *Ṛ.V.* VIII.36.4a
23. *Ṛ.V.* X.110.9ad
24. *Ṛ.V.* X.81.3
25. *Ṛ.V.* X.90.14
26. *Ṛ.V.* X.121.10ab
27. *Ṛ.V.* X.125
28. R.N. Dandekar, *"God in Hindu Thought". ABORI.*48-9 p.441.
29. *op. cit.*, p. 343.
30. RV.I.164.46. cf. The statement in the Ṛgvedic verse quoted above does not imply monotheism because different gods have been named, It implies instead Monism or the Pantheism of the Upanisads. *Puruṣa evedaṁ sarvam* of the famous *Puruṣasūkta (Ṛgvedasaṁhitā* X 90 2a). is its nearest parallel'.- Kshetresh Chattopadhyaya, *op.cit.*, p. 102.

    See also '... various deities are but different forms of a single divine being. This idea, however, never developed into monotheism, for none of the regular sacrifices in the Vedic period were offered to a single god'.- Macdonell, *A Vedic Reader for Students*, p xix.

    Also see R.N.Dandedar, *op.cit.*, p.440.
31. cf. *yo devānāṁ nāmadhā eka eva /*, *Ṛ.V.* X.82.3c. See also *Nir.*VIII.4.11-2,18.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

and frailties with men[32]. This means gods represent the ideal human beings. All the gods and men firmly remain within the bounds of Heaven and Earth. We have references to both earthly clan and heavenly clan[33]. By the blessings of gods and the efforts of man Agni is kindled. For this rapport man is deified[34] and contrariwise god is not very rarely humanised,[35] viz, Agni is Angiras[36] or Bhṛgu[37]. Trasadasyu, son of Purukutsa, realised that he is Varuṇa : *aham rājā varuṇa*[38] or Vāmadeva identifies himself with the gods: *ahaṁ manur abhavam sūryaś ca aham*[39]. For this mutual relationship gods are found, like human beings, in both the sexes–male and female.

Now, as regards the number of the female deities the same theory i.e. *sarveśvaravāda* or pantheism may be applied. However, on the basis of certain words used in the feminine gender one may come across the following deities in the *Ṛgvedasaṁhitā*..

(1) *Aditi;* (2) *Agnāyī;* (3) *Alakṣmī(nāśa);* (4) *Anumati;* (5) *Āpah;* (6) *Apvā;* (7) *Aramati;* (8) *Araṇyānī;* (9) *Ārtnī;* (10) *Asunīti;* (11) *Bhāratī;* (12) *Bṛhaddivā;* (13) *Dakṣiṇā;* (14) *Dampatī;*(15) *Dhiṣanā;* (16) *Diś;* (17) *Diti;* (18) *Dvārodevī;* (19) *Dyāvāpṛthivī;* (20) *Gnāh;* (21) *Go* (22) *Guṅgū (Kuhū);* (23) *Ilā;* (24) *Indrāṇī;* (25) *Jyā;* (26) *Kṛtyā;* (27) *Nādī;* (28) *Naktośaṣā;* (29) *Nirṭi;* (30) *Oṣadhi;* (31) *Pathyāsvasti;* (32) *Pṛśnī;* (33) *Pṛthivī;* (34) *Puraṁdhi;* (35) *Rākā;* (36) *Rātrī;* (37) *Romaśā ;* (38) *Śacī;* (39) *Saramā;* (40) *Saraṇyu;* (41) *Sarasvatī;* (42) *Sārparājñī;* (43) *Sasarparī;* (44) *Śaśīyasī;* (45) *Sindhu;* (46) *Sinīvālī;* (47) *Sītā ;* (48) *Śraddhā ;* (49) *Śrī;* (50) *Sūnṛtā ;* (51) *Sūryā;* (52) *Svāhā* (53) *Urvaśī;* (54) *Uśas;* (55) *Vāc;* (56) *Varuṇānī;* (57) *Varūtrī;* (58) *Yamī.*

Of course, there is no reference to the female divinties like *Alakṣmī, Aunmati, Aramati, Bhāratī, Dhiṣaṇā, Diti, Kṛtyā, Puramdhī, Śrī, Sūnṛtā* and *Varūtrī* in the *Sarvānukramaṇī*, though they deserve mention.

---

32. *The Indian Theogony,* p. 4-5.
33. *yo daivyāni mānuṣā januṁṣi,* ṚV. VII.4.1a See also Ibid, V.41.41a.
34. Indra is seer as well as god; Agni is seer and god; Vāc is ṛṣikā and goddess.
35. cf. *viśvā ca na upamimīhi mānuṣā/-* ṚV. 1.84.20c.
36. *Ibid., I.1.6c*
37. *Ibid., I.71.4d*
38. *Ibid., IV.42.2a*
39. *Ibid., IV.26.1a*

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ABBREVIATION

AB	*Aitareyabrāhmaṇa*
ABORI	*Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*
Nir	*Nirukta*
RV	*Ṛgvedasaṁhitā*
SB	*Śatapathabrāhmaṇa*

BIBLIOGRAPHY

I. Source Book

1. *Aitareyabrāhmaṇa* (Ed) H.N. Apte, Anandasrama, Pune, 1896.
2. *Nirukta 4 Vols,* (Ed) A. Thakur. The University of Calcutta, 1955, 1960, 1963, 1970.
3. *Ṛgvedasaṁhitā* A Vols, (Managing Ed) N. S. Sontakke, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, Poona, 1972, 1984, 1978, 1983.
4. *Ṛgvedasarvānukramaṇī*. (Ed) U.C. Sharma, Viveka Publication, Aligarh, 1977.
5. *Śatapathabrāhmaṇa,* (Ed) A. Weber, Chowkhamba Skt Series, Varanasi, 2nd Edn. 1964.

II. General Literature

1. ANIRVANA. *Vedamīmāṁsā,* Vol. II. Sanskrit College, Calcutta, 1976.
2. BHATTACHARJI. *The Indian Theogony,* Firma KLM Pvt Ltd, Calcutta, 1st Edn. 1970, Corrected Indian Edn, 1978.
3. CHATTOPADHYAYA, K.C. *Vedic Religion,* Banaras Hindu University, Banaras. 1st Edn, 1975.
4. GRISWOLD, H.D. *The Religion of the Ṛgveda,* Motilal Banarasidass, Delhi, 1st Indian Rep. 1971.
5. MACDONELL, A.A. *A Vedic Reader for Students,* Oxford, 1917.
6. MAX MULLER, F. *India What Can It Teach Us ?* Munsiram Manohar Lal, Delhi, 2nd Indian Edn, 1961.
7. MUIR, J. *Original Sanskrit Texts,* Vol. V. Oriental Publishers & Distributors, Delhi, 1st Indian Rep. 1976.

III. Journal

1. *ABORI, Vol. 48-49* (Eds) R. N. Dandekar & A.D. Pushalkar, Poona, 1968.

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

VEDIC VARUṆA AND THE CONCEPT OF *PRAKṚTI*

Dr. Mrs. Usha Choudhari

Varuṇa is a very important subject and we find that right from the *Ṛgveda,* the first text of Vedic literature to the epics and the Purāṇas he is prominently dealt with. Varuṇa as we generally know him today, is the god of waters and truth and this is how he is presented in the myths of the *Mahābhārata* and the Purāṇas and has come down to us.

When we go through the Vedic texts delineating Varuṇa, four images of Varuṇa vividly appear before us. These are Varuṇa as a universal monarch, the lord of the sky, who controlls the *Ṛta,* Varuṇa as related to waters, Varuṇa as related to *Māyā*. Besides these images, he is called the night, the *Asura,* the setting sun and the *Kṛṣṇapakṣa* when he is conjointly portrayed with Indra or Mitra who is correspondingly called the day, the *Deva,* the blazing sun or the *Śuklapakṣa*. Though contrary in nature they work harmoniously in cosmos and are attributed with the same functions.

All these different images of Varuṇa explained ontologically give us the concept of the material cause of the Universe, generally known as *Prakṛti* or *Prakṛtimāyā* in the philosophical language of India. In this concept lies the seed of the *Prakṛti* of *Sāṁkhya, Yoga, Vaiśesika* and *Nyāya* systems. In the topic we have used the word *Prakṛti* but it does not correspond exactly to the *Prakṛti* of *Sāṅkhya* philosophy. Though in the whole scheme of Vedic metaphysics it seems to be more akin to the concept of *Māyā* of Śankarācārya or of Vedāntin Bhāskara whose doctrine is known as *Abhedābheda* that is, the concurrence of dualism and monism without assuming either of them as illusory. Sometimes it bears some resemblance with the early theistic principle of *Sāṅkhya* presented in the *Śaṣṭitantraśāstra*. The word *Prakṛti* does not occur in the Vedic literature at all. It is in the Vedānga-s that it finds its first occurance. The word *Māyā* has, of course, been used many times in the *Ṛgveda* itself.

Varuṇa's image as the sovereign monarch of the universe and the regent of the sky is very impressive. In the words of Veda 'the regal Varuṇa verily extended the path of the sun, by which he travels his daily

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

course. These constellations shining high in the space are the undisturbed holy acts of Varuṇa and by his command the moon shines brightly in the sky.

The 25th hymn of the Ist *Maṇḍala* of the *Ṛgveda* beautifully describes the omniscience and omnipresence of Varuṇa. 'He knows the path of birds flying through the air; he abiding in the ocean, knows also the course of ships. Varuṇa's ordinances are repeatedly mentioned and Varuṇa is the firm supporter of these laws.

> For on tree, undeceivable one are founded,
> As on a mountain, ordinances unshaken.[1]

Ṛta, Vrata and *Dharma* belong to Varuṇa. *Ṛta* stands for the cosmic law. It is derived from the root *Ṛ* to move. So *Ṛta* is the law of movement, the cosmic flux. The two words *Satya* (derived from the root *as*) and the *Ṛta* used in the Veda denote the eternal truth and the cosmic truth respectively.

The word *Ṛta* in the Veda symbolizes the principle of the uniformity of nature– the events of nature do not occur at random but after an unwarying pattern. *Ṛta* seems to be the greatest concept of the Vedic age and it explains why the Vedic seer is fearless, his poetry brave and philosophical thought so solid that most of the philosophical systems chose to adhere to it. The gods or heavenly bodies were not to be feared or consulted as influences in human affairs. The fearlessness that was ushered in by Newtoninan scheme of things in the modern thought seems to be there with the full recognition that all the gods as well as men were subject to the same scheme of cosmic order known as *Ṛta*. On the analogy of the cosmic law the concept of the ethical and the ritualistic law developed, and Varuṇa came to be regarded as the ethical ruler as well, but originally he is the lord of the cosmic law. The modern scholars, particularly the western scholars like Prof. Bloomfield, Oldenburg, J. Muir and Macdonell, have all discussed at length the relation of Varuṇa with *Ṛta* which in the words of Prof. Oldenderg is in many ways similar to the Confucious idea of order, harmony and absence of disturbance and is unquestionably the best concept that has been elaborated by the Āryans. They have also dealt with Varuṇa as the great monarch and the ruler of the sky but opine that Varuṇa was only at a later stage related to the waters. Actually none of them have been able to find the connecting cord between these two aspects of Varuṇa and have presented various conjectures. Just to give an example we shall quote Prof. Roth, 'When on one hand the conception of Varuṇa as the all-embracing heaven had been established, and on the other hand, the observation of the rivers flowing towards the end of the earth and to the sea had led to the conjecture that there existed an ocean enclosing the earth and its bosom, then the way was thoroughly prepared for connecting Varuṇa with the ocean." We find

1. त्वे हि कं पर्वते न श्रितान्यप्रच्युतानि दूळभव्रतानि। *ṚV*, 2.28.8

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

somewhat similar views by Alexander Hamboldt, Prof. Westgaard, Prof. H.D. Griswold and Luders and none of them have given a meaningful interpretation to the second image of Varuṇa, that is his relation with the waters.

Says *Ṛṣi* Vasiṣṭha.

'From among the waters king Varuṇa goes beholding the truth, and the falsehood of men, these waters are bright, purifying and full of sweetness and preserve the mankind.'[2]

And again it is said that Varuṇa moves with the water[3]. Varuṇan's abode is in the ocean.[4]

In the Brāhmaṇas the relation of Varuṇa and water is that of identity. The *Śatapatha Brāhmaṇa* while explaining the creation of the Universe, establishes the oneness of the two and gives the similar etymology of *Āpaḥ* and Varuṇa.

About the waters it says –

'It pervaded everything here; and because it pervades whatsoever there was here, therefore, it is called water (*Āpaḥ*) and because it covered, therefore, it is called water. And about Varuṇa it is said, 'Varuṇa is one who has enveloped everything, being Varaṇa he is mystically called as Varuṇa because gods love mysticism.[5]

It says that Varuṇa and waters are identical. This reference suggests three points – firstly Varuṇa and waters are identical,secondly they are all pervasive and thirdly they have covered or enveloped whatsoever there is. We have yet to know what are these waters to which Varuṇa is identified.

The study of the word *Āpaḥ* and *Salilam* as used in the Saṁhitās, the Brāhmaṇas and the Upaniṣads reveals, however, that these words have an intrinsic import and signify more than simple waters. The *Nāsadīya Sūkta*, the *Vāk Sūkta* and the *Hiraṇyagarbha Sūkta* of the *Ṛgveda* bear testimony to this fact.[6]

The unmanifest concealed within it the formless manifestation. The universe was then indiscriminated in the primeval waters, that is the primeval substance. These waters are also referred to as the great waters in the

2. यासां राजा वरुणो याति मध्ये सत्यानृते अवपश्यञ्जनानाम्।
मधुश्चुतः शुचयो याः पावकास्ता आपो देवीरिह मामवन्तु।। *Ṛ.V.* 7.49.3

3. अद्भिर्याति वरूणः समुद्रैर्युष्माँ इच्छन्तः शवसो नपात्। *Ṛ.V.* 1.161.14.

4. समुद्रे हि अन्तः वरुणः। *T.S.* 6.6.3.4

5. यच्च वृत्वाऽतिष्ठस्तद्वरूणोऽभवत्तं वा एतं वरणं सन्तं वरुणं इत्याचक्षते परोक्षेण। परोक्षप्रिया इव हि देवा भवन्ति प्रत्यक्षद्विषः।

6. तम आसीत्तमसा गूलहमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्। *Ṛ.V.* X.129.3.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Hiranyagarbha Sūkta which hold in them the primeval womb and were creators of Agni, which symbolises the manifest cosmic energy or the cosmos itself. From these waters arose one, who is the only life of the bright gods and he by his own might looked over the waters which sustained and extended the process *(Yojanā)* of creation. Here clearly the waters stand for the cause of creation and of course the *mantra* could be interpreted as to support the concept of the independent material cause of the Universe with the concept of a univeral Soul – a theistic *Sāṅkhya* view.

But when we study the other hymns and the Brāhmaṇic literature another revelation is made about the *Āpaḥ*.

In the *Vāk Sūkta 'Āpaḥ'* is conceived of as the birth place of *Vāk*, who is delineated as the creator, the sustainer and the destroyer i.e. the Superme Universal power in the *Sūkta*. *Vāk* is described as the force by which the gods get going and are sustained. The seventh verse of the *Vāk Sūkta* reads –

अहं सुवे पितरमस्य मूर्धन्मम योनिरप्स्वन्तः समुद्रे।
ततो वितिष्ठे भुवनानु विश्वोतेमां द्यां वर्ष्मणोपस्पृशामि।।[7]

The word समुद्र denotes here the Supreme One. To quote Sāyaṇa who is citing from Yāska.[8] – Form whom all the beings originate.

Regarding the word *Āpaḥ* says Sāyaṇa– 'तस्मिन् अप्सु धीवृत्तिषु अन्तः मध्ये यद् ब्रह्म चैतन्यं तन्मम कारणमित्यर्थः।

The word *apsu* has been interpreted as *Dhīvṛttiṣu* implying thereby the desire of the Supreme to create which is worded by the *Śruti* as 'एकोऽस्मि बहु स्याम प्रजायेयेति। So the waters stand here for the desire of the Brahmā to create. So the Universal process which involves creation, sustenance and annihilation originate from *Āpaḥ*– the prime or the Supreme desire. Accordingly the material cause of the Universe is not different from the efficient cause. This desire alone is the *Māyā* which has two aspects- in its nagative aspect it covers or envelopes the Reality and through its positive aspect it projcets the phenomenon of multiple names and forms. This explains why *Āpaḥ* derived from the root *Ap* with *kvip* means etymologically the pervading one.[9]

Sometimes *Āpaḥ* also stands for the spirit matter endowed with the volitional power. Says the *Śatapatha*–

---

7. *Ṛg.*, X.127.2.
8. समुद्रवन्त्यस्मादद्भूतजातानीति समुद्रः परमात्मा।
9. आप्नोतेः, *Nirukta*, 9.3.5

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

आपो ह वा इदमग्रे सलिलमेवास। ता अकामयन्त कथन्नुप्रजायेमहीति।[10]

In *Śatapatha Brāhmaṇa Āpaḥ* is clearly indicative of the primeval cause through which the Supreme *Brahmaṇ* creates

सोऽकामयत आभ्योऽद्भयो अभिप्रजायेयेति सोऽनया त्रया
विद्यया सहापः प्राविशत्तात आण्डः समवर्तत.................।[11]

According to the lexicographers the word *Āpaḥ* has many meanings– 'water, work, active, the hand and fingers used in performing sacrificial rites, the three divinities of speech, the fire, the wind and the sun. According to Pischel the word *Āpaḥ* originally meant work, activity, then active and then water, etc. because it is also active. It may philologically correspond to 'Opus' work, operative to work, cover, opera, work, operate, etc. In this way *Āpaḥ* symbolises not only the supreme creative power but also the supreme activity, the cosmic cause and the effect– the cosmos.

The fifth Chapter of the tenth *kāṇda* of the *Śatapatha Brāhmaṇa* is highly philosophical. It starts with the words –अथादेशा उपनिषदाम्. Here it is stated that all beings are waters (in as much as they are the foundation and ultimate source of the Universe and everything is contained therein). Further it is said that he (the *Puruṣa*) is in the midst of all waters, endowed with all objects of desire; while possessed of all (objects of) desires he is without desire, for no desire of anything troubles him:[12]

To quote Shri Bala Ganga Dhar Tilak "The waters or the watery vapours do not mean the waters , the cloud but which fill the universe and form the material out of which the later was created.'[13]

Thus cosmic waters are identified with Varuṇa indicating that Varuṇa denotes the *Prakṛti* or the *Virāṭ* or the cosmic energy which is also called *Kṣara* in the *Bhagavdgītā* in relation to *Akṣara,* the *Puruṣa*.

Moreover, the association of Varuṇa with darkness could also he explained through a reference to the *Nāsadīya Sūkta* where the darkness and waters are used in the self same fashion.

'Gloom hid in gloom existed first– one sea eluding view.[14] The evolution has its origin in the Superme Being or *Puruṣa* but the latter is also enveloped by the former which, on account of this enveloping aspect (Varuṇa) is called

---

10. *Ś.B.,* 11.1.6.1
11. *Ibid.,* 6.1.1.10
12. *Ibid.,* 10.5.4.15 स एष सर्व्वासामपाम् मध्ये स एष. सर्वैः कामैः सम्पन्नः। आपो वै सर्वे कामाः स एषोऽकामः सर्वकामो न ह्येतङ्.कस्यचन कामः।।
13. *Arctic Home,* p.269
14. तम आसीन्तमसा गूल्हमग्रेप्रकेतं सलिलं सर्वमाऽइदम्।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

night or black, because it covers the Bright, the Real as if. Therefore, Varuṇa is associated with night in the Brāhmaṇas. The *Aitareya Brāhmaṇa* says that the night is Varuṇa[15], the night belongs to Varuṇa[16]. The black colour belongs to Varuṇa (तद्धि वरूणं यत्कृष्णम्). *Rātrī* or *Naktā* is explained as *Avyaktarūpa* of indistinguishable form[17], whose form cannot be explained (अनिर्वचनीया). The cosmic truth conceals the eternal truth and presents to the human eye the world of names and forms, the outcome of the *Virāṭ*, which is appropriately called the wife to Varuṇa[18]. The *Āpah* are also called the wives of Varuṇa.[19] But *Āpah* and Varuṇa at another place are supposed to be produced from the Superme's mind.[20] In the later literature the matter in relation to the spirit gets a faminine designation as *Prakṛti, Śakti,* etc. In the Veda the *Āpah* are in feminine gender and called *devyah*.

Varuṇa is associated with *Māyā*in the *Ṛgveda* and other Samhitās, the Brāhmaṇa-s etc. Says the Veda 'I proclaim to you about the great *Māyā* of Varuṇa, the *Asura.*[21]

In third and eighth verses of fortyfirst hymn of the eighth Maṇḍala Kaṇva beautifully describes Varuṇa's relation with waters and the *Māyā*.

That Varuṇa has embraced the nights. That wonderful Varuṇa supports every thing with his *Māyā*. The three dawns extend the law of Varuṇa.[22]

Varuṇa is also called *Māyin*. Varuṇa is called an *Asura* in the Veda. It is a very significant epithet. In *Ṛgveda* a pharse has been repeated. The totality of the godly powers is one and that is *Asuratvam*[23]. It is called *Mahat* which literally means great but can be compared with *Mahat,* of the *Sāṅkhya.* The presiding deity of the *Mahadasuratvam* is no wonder celled *Asura* himself. It could be assumed on the basis of this reference that Varuṇa's might has been known as *Asuramahat* corresponding to Ahurmajda

---

15. रात्रिः वरुणः, तै. ब्रा. उ., 10
16. वारुणी रात्रिः, *Ibid.*, 1.7.10.1
17. अपि वा नक्ताऽव्यक्तवर्णा, *Nimkta*, VIII.12
18. विराड् वरुणस्य पत्नी, *G.B.*, 2.2.9
19. आपो वरुणस्य पत्न्यआसन्।
20. मनसा सृष्टा आपश्च वरुणश्च।
21. इमामूष्वासुरस्य श्रुतस्य महीं मायां वरुणस्य प्रवोचम्।
मानेनेव तस्थिवाँ अन्तरिक्षे वि यो ममे पृथिवीं सूर्येण।।
इमामू नु कवितमस्य मायां महीं देवस्य नकिरा दधर्ष।
एकं यदुदना न पृणन्त्येनीरासिञ्चन्तीरवनयः समुद्रम्।।
Ṛ.V., 5.85.5-6
22. सःक्षपः परि षस्वजे न्युस्रौ मायया दधे स विश्वं परिदर्शतः।
तस्य वेनीरनु व्रतममुषस्तित्रो अवर्धयन् नभन्तामन्यके समे।। *Ṛ.V.*, 8.41.3
23. 'महद्देवानामसुरत्वामेकम्' *Ṛ.V.*, III.55

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

in the *Zendavesta.* Etymologically *Asura* means the powerful[24], the centre of a *Asu* of *Prāna*[25]. Being the centre of all energy, he is called the *Asura.* Even if we interpret the word *Asura,* as non-solar, dark, it does not create any contrariety so far as the philosophical thought is concerned. *Asura,* the centre of energy stands for the cosmic energy and is regarded opposed to the cosmic spirit. It is *Anātmatattva* in relation to *Ātmatattva.* The *Anātmatattva* is *Asuratva* or *tama* the darkness. From Brahma this Universe or *Saṁsāra Saṁsṛṣṭi* or the perpetual flux or motion are derived and in this cosmic flux the Being and the non-Being are inseparably united together as light and its shadow. So Varuṇa, the presiding deity of *Āpaḥ,* or Non-being or *Māyā* is called *Asura* or symbolically the night. The cosmic or primeval matter *(Āpaḥ),* the cosmic law and quality of enveloping the Reality through the cosmic or phenomenal Reality and the cosmic sovereignity are all attributed to Varuṇa.

Now we come to the image of Varuṇa where he is portrayed with Mitra or Indra, in the wonderful poems (hymns) of the Veda where Mitrā Varuṇā or Indrā Varuṇā are conjointly attributed the same functions and repersent a perfect unity in the cosmic working.

'O Mitra and Varuṇa, you are mighty ones and increase the might (of the devotees). You hold the three terrestrial worlds. O Mitra and Varuṇa, it is under your command that the cows give milk, the rivers give sweet waters and the three shining gods (Agni, Vāyu and Āditya) exist while carrying out and extending the cosmic function.[26]

They are jointly invoked as *Ṛtāvṛdhā, Ṛtāvānā,Ṛtaspṛṣā, Ṛtasya gopā* etc. They are characterized as the harmonious forces yet the distinction between the two is broght out by the very significant epithet Devāsurau for Mitra and Varuṇa, meaning that both represent the two contraries.[27]

Mitra is called the god of the Day and Varuṇa of the night or nocturnal heaven. In philosophical language these symbols of the Veda could be interpreted to denote the Truth of Being and the Truth of Becoming – the cosmic spirit and the cosmic matter– both are complementary to their essence. Mitra represents the element of *Puruṣa* in the Universe. *Puruṣa* is the absolute the unqualified but being united with *Pṛakrti* or reflected through *Māyā* in

---

24. असून् राति ददाति इति असुरः।

25. आसुरी माया स्वधया कृतासीति प्राणो वा 'असुरस्तस्यैषा माया स्वधया कृता। *Ś.B.*6.6.2.6

26. त्री रोचना वरुण त्रीरुँत द्यून् त्रीणि मित्र घारयथो रजांसि।
वावृघानावमतिं क्षत्रियस्याऽनुव्रतं रक्षमाणावजुर्यम्।।
इरावतीर्वरूण घेनवो वां मधुमद् वां सिन्घवो मित्र दुहे।
त्रयस्तस्थुर्वृषभासस्तिसृणां धिषणानां रेतौघा वि द्युमन्तः।।
Ṛ V., 5.69.1-2.

27. महान्ता मित्रावरुणा सम्राजा देवासुरा।। *Ibid.,* 5.69.1-2.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

the phenomenal reality seems to take on him the characteristics and qualifying terms of the later. Mitra and Varuṇa together express the' *cijjaḍa* (चिज्जड) *granthi'*, i.e., the unity, oneness or the conciliation of the two contrary factors. The expressions Indra and Varuṇa also denote the same idea. Indra is the symbol of light, the spirit, the source of the active force in the cosmos. For this reason the expression *MitrāVaruṇa* is very conveniently substituted by *Indrā Varuṇa*. For instance the *Ṛgveda*[28] speaks of Mitrā and Varuṇa conjointly in the same way as another verse of the *Ṛgveda*[29] does of Indra and Varuṇa. Indra and Varuṇa are united together by the cosmic flux pointing to the spirit-matter relation which is set forth in the allegorical language of the Brāhmaṇas "the goddess of waters holds in place Indra and Varuṇa. And again proclaims the Veda in its symbolical language[30].

Mitrā is the eye of Varuna. Hearing this we are tempted to see here the reflection of the concept of the *Puruṣa-Prakṛti* relation in the cosmic process of the Sāṅkhya.

But the Veda does not stop there and this is not the ultimate mataphysical scheme in the Veda. The universal spirit and the universal matter, the truth of Being and the truth of Becoming are only the two aspects of one of the fundamental Entity- the *Ekam Sat*. It is at this stage that all the gods are identified and are roped in a singular concept of the One Transcendental Reality.

Coming to Varuṇa our thesis has been that he represents the cosmic matter, the cosmic activity and in relation to Mitra and Indra, the material aspect of the phenomenal Reality. Ultimately, he is one with the Supreme Reality. The Supreme Reality means the totality, the concept of One which is beyond every thing, the absolute principle.

Our discussion of Varuṇa has been confined to the Vedic literature. Varuṇa, like the other Vedic gods, has mythically developed in the *Mahābhārata* and the Purāṇas and the original concept of Varuṇa is completely enclosed by the mythical aspect in the *Mahābhārata*, yet I would like to quote a line from the *Mahābhārata*, that I came across after I reached my conclusion on the basis of the Vedic texts– may be, some one in the remote past might have understood the concept of Varuṇa in the same way. And we would like to conclude this discussion with the verbal testimony, the *Śabdapramāṇa* of the *Mahābhārata*– तथैव मित्रं पुरुषं वरुणं प्रकृतिं तथा[31]।

■ ■ ■

---

28. *Ṛgveda*, 7.66.3
29. *Ibid*, 7.88.2
30. येना पावक चक्षसा भुरण्यन्तं जनाँ अनु। त्वं वरुण पश्यसि। *Ibid.*, 1.50.6
31. *Śānti Parva*, 318.39

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

रुय्यक की दृष्टि में साधर्म्याश्रित अलङ्कार : एक विवेचन

डॉ. दशरथ द्विवेदी, गोरखपुर

प्रसिद्ध आलङ्कारिक राजानक रुय्यक (द्वादश शतक का मध्य) ने समग्र शुद्धालङ्कारों को नौ प्रमुख वर्गों में विभाजित किया है– पौनरुक्त्याश्रय, साधर्म्याश्रय, विरोधमूल, श्रृङ्खलाविच्छित्ति, तर्कन्यायमूल, वाक्यन्यायमूल, लोकन्यायमूल, गूढ़ार्थ प्रतीतिपरक, तथा चित्तवृत्त्याश्रय। प्रथम वर्ग में शब्दालङ्कारों का विवेचन किया गया है।[1] साधर्म्याश्रय वर्ग में उन्होंने उपमा आदि 28 अर्थालङ्कारों का निरूपण किया है। रुय्यककृत साधर्म्याश्रय अलङ्कार विभाजन के कुछ अंशों पर कतिपय विद्वान् न केवल भ्रान्त हैं, प्रत्युतु उन्होंने उसकी अशुद्ध विवेचना भी प्रस्तुत की है,[2] जिसका निराकरण ही इस निबन्ध का उद्देश्य है।[3]

आचार्य वामन को छोड़ दिया जाये तो संस्कृत काव्यशास्त्र के इतिहास में रुद्रट ही ऐसे आलङ्कारिक हैं, जिन्होंने सर्वप्रथम अलङ्कारों के वर्गीकरण का प्रयास किया था और समग्र अर्थालङ्कारों को वास्तव, औपम्य, अतिशय तथा श्लेष– इन चार प्रमुख वर्गों में विभाजित किया था।[4] वर्गीकरण का प्रथम प्रयास होने के कारण इसमें अनेक भ्रान्तियों का होना स्वाभाविक था। बाद में वर्गीकरण में वैज्ञानिक और ठोस आधारों को प्रस्तुत कर आचार्य रुय्यक ने न केवल उन भ्रान्तियों का परिमार्जन किया, प्रत्युत अलङ्कारों का ऐसा व्यवस्थित और क्रमिक विवेचन प्रस्तुत किया जिसका अनुसरण प्रायः सभी परवर्ती काव्यालोचकों ने तो किया ही, अधुनातन अलङ्कार अध्येता भी उसका ऋणी है।

अर्थालङ्कारों के वर्गीकरण का प्रथम आधार साधर्म्य है, जिसे औपम्य और सामान्यतया,

---

1. देखिये, *अलङ्कारसर्वस्व* (सं. एस. एस. जानकी), पृ. 24-34 तथा विशेष विवरण के लिए *'संस्कृत काव्यशास्त्र में अलङ्कारों का विकास – पृ. 30-35* डॉ. दशरथ द्विवेदी का ग्रन्थ, पृ. 30-35.

2. डॉ. रामचन्द्र द्विवेदीः *अलङ्कारमीमांसाः* पृ. 185-190 तथा डॉ. भोलाशंकर व्यासः *भारतीय साहित्यशास्त्र और काव्यालङ्कारः भाग 1,* पृ. 68-72.

3. इस विषय की ओर मैंने अपने ग्रन्थ, *'संस्कृत काव्यशास्त्र में अलङ्कारों का विकास'* में पृ. 30-35 पर संकेत मात्र किया है। यहाँ उसी का विस्तृत विवेचन किया जायगा।

4. अर्थस्यालङ्कारा: वास्तवमौपम्यमतिशयश्लेषः।
एषामेव विशेषा अन्ये तु भवन्ति निःशेषाः।।
'रुद्रट, काव्यालंकार, 7-9.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सादृश्य भी कहा जाता है। साधर्म्याश्रय अलङ्कार उपमा से लेकर अतिशयोक्ति का विवेचन करने के बाद रुय्यक ने गम्यमान औपम्य अलङ्कारों का निरूपण प्रारम्भ कर दिया है।[5] इससे प्रतीत होता है कि साधर्म्याश्रित अलङ्कारों को वह प्रथमतः दो वर्गों में रखना चाहते थे– वाच्यौपम्य और गम्यमानौपम्य। गम्यमानौपम्य से उनका तात्पर्य यह नहीं है कि उसके अन्तर्गत आने वाले अलङ्कार व्यंग्य होते हैं। सम्भवतः रुप्यक का अभिप्राय यह है कि उपमा से लेकर अतिशयोक्ति तक तो प्रकृत वस्तु मुख आदि के सौन्दर्य का साक्षात् वर्णन होता रहता है, जहाँ इवादि की सहायता से और कहीं–कहीं उसके बिना भी, उपमान–उपमेय की स्पष्ट प्रतीति होती है। तुल्ययोगिता से लेकर आक्षेप तक प्रकृत–अप्रकृत का यह उपमानोपमेय भाव इतना स्पष्ट नहीं होता है, क्योंकि वास्तविक उपमानोपमेय भाव वहीं सम्भव है, जहाँ एक वस्तु प्रकृत हो, दूसरी अप्रकृत । केवल प्रकृत अथवा केवल अप्रकृत के वर्णन में गम्य उपमानोपमेय भाव वैवक्षिक होता है। इस प्रकार इवादि का प्रयोग न होने से इन अलङ्कारों को गम्यमानौपम्याश्रय कहा गया है।[6]

पुनः त्रिविध साधर्म्य के आधार पर वह इन अलङ्कारों को तीन उपवर्गों में विभाजित करते हैं– भेदाभेदप्रधान, अभेदप्रधान और भेदप्रधान।[7] दो वस्तुओं में कुछ अंशों में साधर्म्य (अभेद) और कुछ अंशों मे वैधर्म्य (भेद) होने पर उनका समान रूप से कथन भेदाभेदप्रधान कहा जाता है। इस वर्ग में रुय्यक ने चार अलङ्कारों का विवेचन किया है– उपमा, अनन्वय, उपमेयोपमा तथा स्मरण। अभेदप्रधान अलङ्कारों में साधर्म्य के आधार पर दो भिन्न वस्तुओं में अभेद प्रतिपादित किया जाता है। अभेदप्रतीति यहाँ आरोप, अध्यवसाय, (धर्म के) पदार्थ तथा वाक्यार्थगत होने से होती है। आरोपगर्भ अलङ्कारों में रूपक, परिणाम, सन्देह, भ्रान्तिमान्, उल्लेख तथा अपहनुति को रखा गया है। अध्यवसाय के दो प्रकार है– साध्य और सिद्ध। प्रथम उत्प्रेक्षा का विषय है, द्वितीय अतिशयोक्ति का। यहाँ तक तो विषय निर्विवाद है। अतिशयोक्ति–निरूपण के बाद रुय्यक ने अभेद अथवा भेदप्रधान का उल्लेख किये बिना ही गम्यमानौपम्य अलङ्कारों का विवेचन प्रारम्भ कर दिया है[8] तथा तुल्ययोगिता, दीपक, प्रतिवस्तूपमा, दृष्टान्त और निदर्शना को दो उपवर्गों में प्रतिष्ठापित किया है। इनमें प्रथम दो पदार्थगत अलङ्कार हैं, अन्तिम तीन वाक्यार्थगत। जैसा कि पहले ही कहा गया है इवादि का प्रयोग न होने के कारण यहाँ औपम्य गम्यमान रहता है,[9] परन्तु रुय्यक ने यह निर्देश नहीं किया है कि इन अलङ्कारों में अभेद अथवा भेद की प्रधानता होती है अथवा नहीं इसलिए कुछ विद्वानों को सन्देह है कि उपर्युक्त पाँच अलङ्कारों को अभेदप्रधानवर्ग में रखा जाय अथवा भेदप्रधानवर्ग में। अन्ततः उन्हें इनकी

---

5. एवमध्यवसायाश्रयेणालंकारदवयमुक्त्वा गम्यमानौपम्याश्रया अलङ्कारा इदानीमुच्यन्ते। तत्रापि पदार्थवाक्यार्थगतत्वेन तेषां दवैविध्ये पदार्थगतालङ्कारदवयमुच्यते।
अलंकारसर्वस्व, पृ. 85.

6. तत्रेवादयप्रयोगादुपमानोपमेयभावो गम्यमानः।
वहीं, पृ. 87.

7. साधर्म्ये त्रयः प्रकाराः। भेदप्राधान्यं व्यतिरेकादिवत्। अभेदप्राधान्यं रूपकादिवत्। दवयोस्तु तुल्यं यथास्याम्(उपमायाम्)
वहीं, पृ. 35.

8. देखिये पृ. 2 का प्रथम उदधरण।

9. इवादयप्रयोगे औपम्यस्य गम्यत्वम्। वहीं, पृ. 85.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अभेदप्रधानता समझ में नहीं आती है[10] और विद्याधर को आधार मानकर[11] वह इन पाँच अलङ्कारों को भेदप्रधान वर्ग में रखना अधिक सङ्गत समझते है, जो नितान्त तर्कहीन है।

ध्यान देने योग्य है कि साधर्म्य का त्रिविध प्रकार बताते समय रुय्यक ने उस वर्ग के प्रथम अलङ्कार का उल्लेख किया है।

साधर्म्ये त्रयः प्रकाराः। भेदप्राधान्यं व्यतिरेकादिवत्।
अभेदप्राधान्यं रूपकादिवत्। द्वयोस्तु तुल्यं यथाऽस्याम्।[12]

भेदप्रधान अलङ्कार–वर्ग का प्रथम अलङ्कार व्यतिरेक है। इसलिए रुय्यक ने व्यतिरेक से पूर्व विवेचित तुल्ययोगिता आदि को भेदप्रधान अलङ्कार माना है, कथन तर्कहीन प्रतीत होता है। अभेदप्रधान अलङ्कारों में दो पदार्थों की अभेद–प्रक्रिया मूलतः धर्म की एकता (अभेद) पर अवलम्बित है, अभेदप्रधान वर्ग की कल्पना का आधार ही दो वस्तुओं का धर्मैक्य है। 'मुखचन्द्र' रूपक के उदाहरण में मुख और चन्द्र गत आह्लादकत्व आदि गुणों की अभिन्नता के आधार पर ही मुख पर चन्द्रगत गुणों का आरोप किया जाता है और इसी से उन दोनों में अभेदप्रतीति होती है। इसी प्रकार तुल्ययोगिता, दीपक, प्रतिवस्तूपमा आदि अलङ्कारों में प्रस्तुत–अप्रस्तुत वस्तु के गुण–क्रिया रूप धर्म की एकता का प्रतिपादन ही कवि का अभीष्ट होता है। 'अस्यां प्रावृषि मुखं चन्द्रबिम्बञ्च विच्छायम्' तुल्ययोगिता के इस उदाहरण में जहाँ डॉ. रामचन्द्र द्विवेदी तथा डॉ. भोला शंकर व्यास ने अभेदप्रधानता को स्वीकार नहीं किया है, मुख और चन्द्र दोनों का गुण रूप धर्म विच्छाय (मालिन्य) एक है, अभिन्न है, पूर्णतः स्पष्ट है, उपमा–बोधक का अभाव होने से औपम्य भी गम्यमान है। दो भिन्न वस्तुओं में प्राप्त धर्पैक्य के कारण ही उन्हें अभिन्न कहा जाता है, अन्यथा कोई भी प्रबुद्ध विचारक मुख और चन्द्र को अभिन्न नहीं मान सकता है। रूपक में जो दोनों की अभेद–प्रतीति होती है, वह धर्म की एकता के ही कारण होती है। इसी प्रकार प्रकृत उदाहरण में मुख और चन्द्रगत धर्म को अभिन्न बताकर कवि अथवा प्रयोक्ता दोनों में अभेद प्रतिपादित करना चाहता है। अतएव सन्देह नहीं कि औपम्य–प्रतीति गम्यमान होने पर भी तुल्ययोगिता आदि पाँच अलङ्कारों को रुय्यक ने अभेदप्रधान अलङ्कार वर्ग में रखा है। इस मत को पुष्ट करने के लिए विद्या चक्रवर्ती का यह कथन अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है–

गम्यमानौपम्याश्रयेष्वपि, यन्न्यायात् (अभेद)प्राधान्यमर्हति तद् द्वयमधिकरोति।'[13]

अर्थात् 'गम्यमान औपम्यमूल होने पर भी जिस कारण से इन अलङ्कारों में अभेदप्रधानता होती है, उन दो तत्त्वों–पदार्थगत और वाक्यार्थगत– का निरूपण किया जा रहा है। व्यतिरेक–विवेचन से पहले और निदर्शना–निरूपण के अन्त में विद्या चक्रवती ने स्पष्ट शब्दों में यह कहा है कि अब तक अभेदप्रधानवर्ग के अलङ्कारों का विवेचन किया गया है।[14] इस प्रकार स्पष्ट है कि, तुल्ययोगिता आदि पाँच अलङ्कारों को भी रुय्यक अभेद–प्रधान

10. डॉ. रामचन्द्र द्विवेदी, वहीं, पृ. 186 तथा डॉ. भोलाशंकर व्यास, वहीं, पृ. 69.
11. दीपकतुल्ययोगितादृष्टान्तनिदर्शनाप्रतिवस्तूपमासहोक्तिप्रतीपव्यतिरेकाः भेदप्रधानसाधर्म्यनिबन्धनाः। प्रतापरूद्रयशोभूषण, पृ. 338
12. अ. स., पृ. 35.
13. सञ्जीवनी, पृ. 85. 'अभेद' शब्द पाठ पुस्तकों में नहीं है, परन्तु इसे जोड़ देने से विषय की संगति और बैठ जाती है।
14. इत्थमभेदप्राधान्याधिकारनिपातिनोऽलंकाराः, संजीवनी, पृ. 96.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अलङ्कार वर्ग में रखते हैं। गम्यमान औपम्यमूल अभेद प्रधान पदार्थगत अलङ्कार के अन्तर्गत उन्होंने दो अलङ्कारों का निरूपण किया है– तुल्ययोगिता और दीपक। प्रतिवस्तूपमा, दृष्टान्त और निदर्शना वाक्यार्थगत अलङ्कार है। प्रतिवस्तूपमा धर्म के वस्तुप्रतिवस्तुभाव पर अवलम्बित है, अन्य दो बिम्बप्रतिबिम्बभाव पर।

भेदप्रधान अलङ्कारों का विवेचन रुय्यक ने व्यतिरेक से प्रारम्भ किया है।[15] सहोक्ति को उन्होंने स्पष्ट शब्दों में भेदप्रधान अलङ्कार कहा है।[16] विनोक्ति को उन्होंने सहोक्ति का प्रतिपक्षिभूत माना है।[17] इससे यह सहज ही कहा जा सकता है कि इसकी भी भेदप्रधानता उन्हें स्वीकार है। कदाचित् औपम्य की उतनी स्पष्ट प्रतीति न होने के कारण, डॉ. द्विवेदी और डॉ. व्यास ने विनोक्ति को गम्यमानौपम्य पर आश्रित न मानकर लोकन्यायमूल वर्ग में रखना अधिक उपयुक्त समझा है,[18] अनुचित है। सहोक्ति में भी औपम्य की स्पष्टता प्रतीति नहीं होती है। इस आधार पर तो उसे भी इस वर्ग से पृथक् कर देना पड़ेगा, जो रुय्यक तथा उनके किसी टीकाकार को मान्य नहीं है और कदाचित् इन विद्वानों को भी स्वीकार्य नहीं है। रुय्यक तथा विद्या चक्रवर्ती ने स्पष्ट शब्दों में इस बात का प्रतिपादन किया है कि सहोक्ति में सहार्थ सामर्थ्य से ही साधर्म्य का अवगम होता है, भेदप्रधानता यहाँ व्यतिरेक की भाँति साधर्म्यभित्तिक न होकर सहार्थजन्यगुणप्रधानभावनिमित्तक होती हैं।[19] इसी प्रकार विनोक्ति के विषय में भी यह कहना असङ्गत न होगा कि विनोक्ति में भी भेदप्रधानता विनार्थकृत सदसत्वाभावनिमित्तक होती है। विनोक्ति के उदाहरण में स्पष्टतः गम्यमानौपम्य की प्रतीति उपलब्ध है।[20] अतः विनोक्ति भी भेदप्रधान साधर्म्य वर्ग का अलङ्कार है, यही रुय्यक का अभीष्ट है।

विनोक्ति के बाद और विरोधमूल अलङ्कारों के पहले रुय्यक ने आठ और अलङ्कारों का निरूपण किया है– समासोक्ति, परिकर, श्लेष, अप्रस्तुतप्रशंसा, अर्थान्तरन्यास, व्याजस्तुति तथा आक्षेप। समासोक्ति तथा परिकर को उन्होंने विशेषणविच्छित्तिमूल और श्लेष को विशेषणविशेष्यविच्छित्तिमूल माना है। समासोक्ति मे प्रस्तुत वर्णन से अप्रस्तुत अर्थ की प्रतीति होती है, इससे विपरीत स्थिति अप्रस्तुत कारण आदि से प्रस्तुत कार्य आदि की प्रतीति होने के कारण– अप्रस्तुतप्रशंसा तथा कार्यकारणभावादि तत्समान प्रकरण होने से अर्थान्तरन्यास का विवेचन किया गया है। शेष तीन अलङ्कारों को उन्होंने भेदप्रधान माना है अथवा नहीं, स्पष्ट

---

15. अधुनाभेदप्रधान्येनालंकारकथनम्, अ. स., पृ. 96.
16. सहोक्ति के लिए रुय्यक का कथन है–भेदप्राधान्य एव, वहीं, पृ. 97.
17. सहोक्तिप्रतिभटभूतां विनोक्तिं लक्षयति। वहीं, पृ. 100.
18. डॉ. रामचन्द्र द्विवेदी, वही, पृ. 190 तथा डॉ. व्यास,वहीं पृ. 72.
19. सहार्थसामर्थ्यात् साधर्म्यमेवात्र। भेदप्राधान्यं तु व्यतिरेकनयेन साधर्म्यनिमित्तिकमिह न भवति। अपि तु गुणप्रधानभावनित्तिकमिति यावत्। स. पृ. 97.
गुणप्रधानभावनिमित्तिकमत्र भेदप्राधान्यम्। सहार्थप्रयुक्तश्च गुणप्रधानभावः। अ. स., पृ. 97.
20. विनोक्ति के उदाहरण– विनयेन बिना का श्रीः का निशा शशिना बिना।
रहिता सत्कवित्वेन कीदृशी वाग्विदग्धता।। वहीं ,पृ. 101
में 'विनय के बिना लक्ष्मी तथा चन्द्रमा के बिना रात्रि की भांति सत्कवित्व के बिना बाग्वैदग्ध्य कैसा ?' औपम्य गम्यमान है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

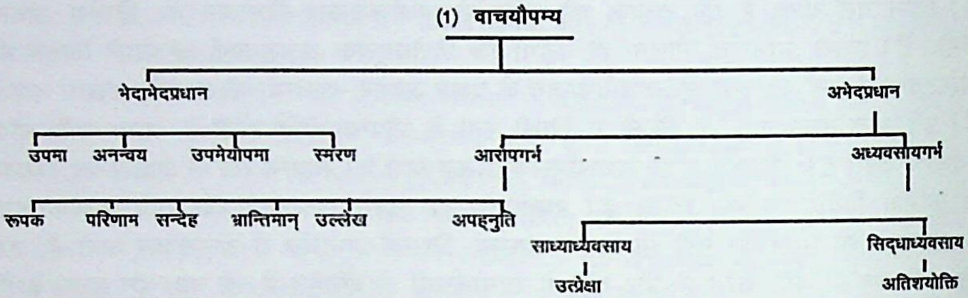
उल्लेख नहीं है। इसलिए अधिकांश आधुनिक विचारक विशेषण तथा विशेषणविशेष्य विच्छित्याश्रय अलङ्कारों को छोड़कर अवशिष्ट पाँच अलङ्कारों को प्रायः प्रकीर्ण वर्ग में रखने के पक्षपाती है। ध्यान देने योग्य है कि रुय्यक की दृष्टि से अर्थालङ्कार विभाजन का द्वितीय आधार विरोध है। इससे इतना तो मानना ही पड़ेगा कि विरोधमूलक अलङ्कारों के पहले जितने भी अलङ्कार हैं उन्हें वह अर्थालङ्कारविभाजन के प्रथम आधार–साधर्म्य–के अन्तर्गत रखना चाहते हैं। इन आठ अलङ्कारों में किसी न किसी रूप में औपम्यप्रतीति होती है, प्रायः सभी लोग स्वीकार करते हैं। औपम्य अथवा साधर्म्यमूलक अलङ्कारों का साधर्म्यत्रयी के आधार पर रुय्यक ने क्रमिक विवेचन प्रस्तुत किया है। स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि यदि रुय्यक इन अलङ्कारों को भेदप्रधान नहीं मानते तो साधर्म्य, जिसके अन्तर्गत ये अलङ्कार आते है, का त्रिधा विभाग ही क्यों करते हैं और यदि ये साधर्म्यत्रयी से बहिर्भूत हैं, तो क्या इन अलङ्कारों का कोई वर्ग नहीं है? समग्र अलङ्कारों का वर्गीकरण करने वाले रुय्यक केवल आठ अलङ्कारों को वर्गविहीन रखें, असम्भव है। इन अलङ्कारों में औपम्य–प्रतीति होती है, इसलिए यह भी नहीं कहा जा सकता है कि ये औपम्यमूलक नहीं है। अलङ्कारों के क्रमिक विवेचन के आधार पर यह सम्भावना की जा सकती है कि रुय्यक कदाचित् इन्हें भी भेदप्रधान साधर्म्यमूलक अलङ्कारवर्ग में रखने के पक्ष में है। इस सम्भावना के लिए उनके ग्रन्थ में एक आधार भी उपलब्ध है– भेद की परिभाषा। रुय्यक के अनुसार विलक्षणता ही भेद है– भेदो वैलक्षण्यम्।[21] यह वैलक्षण्य व्यतिरेक, सहोक्ति तथा विनोक्ति में क्रमशः न्यूनत्वाधिकत्व, सहार्थजन्य गुण प्रधानभाव, विनार्थकृत सदसत्वाभाव रूप में उपलब्ध होता है। विशेषण विच्छित्ति दो प्रकार की होती है– साम्य और साभिप्राय।[22] प्रथम समासोक्ति का विषय है, द्वितीय परिकर का। साम्य और साभिप्राय विशेषण प्रस्तुत अन्य अर्थ की प्रतीति विलक्षण ही मानी जायगी। इस प्रकार इन दो अलङ्कारों में भेद विशेषण रूप होता है। विशेषणविशेष्य साम्य रूप श्लेष में प्राकरणिक अर्थ से अन्य प्राकरणिक अथवा अप्राकरणिक से अन्य अप्राकरणिक अर्थ का अवगम विलक्षण ही कहा जायेगा। भेद यहाँ विशेषणविशेष्य विच्छित्तिरूप है। अप्रस्तुत कारण आदि के वर्णन से प्रस्तुत कार्य आदि की प्रतीति होने के कारण अप्रस्तुतप्रशंसा में स्पष्टतः भेद है। अर्थान्तरन्यास को भी इसी क्रम में देखा जाना चाहिये। इन दो अलङ्कारों में भेद कार्यकारणभावादि रूप होता है। गम्यत्वविच्छित्तिमूल अलङ्कार पर्यायोक्त, व्याजस्तुति तथा आक्षेप में व्यंग्य, व्याज तथा निषेध के कथन से अभिव्यंजित वक्ता के अभिप्रायविशेष की विलक्षणता सहज ही देखी जा सकती है। वस्तुतः सहोक्ति, विनोक्ति, समासोक्ति, परिकर, श्लेष, अप्रस्तुतप्रशंसा, अर्थान्तरन्यास, पर्यायोक्त, व्याजस्तुति तथा आक्षेप अलङ्कारों में प्राप्त भेदप्राधान्य विभिन्न तत्त्वों पर अवलम्बित है, जो नीचे की तालिका से स्पष्ट हो जायेगा। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि व्यतिरेक से लेकर आक्षेपपर्यन्त ग्यारह अलङ्कारों को रुय्यक साधर्म्यमूलक भेदप्रधान अलङ्कार मानते है। रुय्यकसम्मत साधर्म्यमूलक अलङ्कार वर्ग को निम्नलिखित प्रकार से अभिव्यक्त किया जा सकता है :–

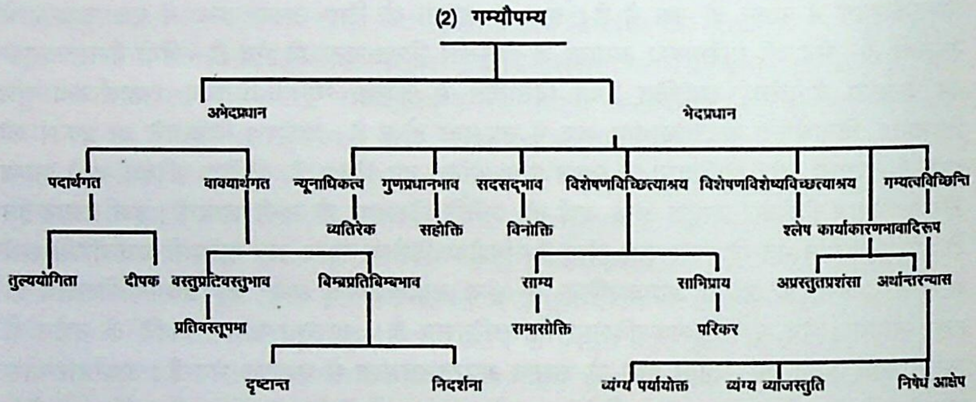
21. अ. स.,पृ. 96, तु. एकावली, पृ. 249.

22. विशेषणविच्छित्तिश्च द्विरूपा। साम्यं साभिप्रायता च। साम्ये समासोक्तिमधिकरोति। सं. पृ. 103.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

साधर्म्याश्रय अलङ्कार





CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ELEMENTS OF AESTHETICS IN SANSKRIT POETICS

Prof. S. P. Singh, Aligarh

Aesthetics deals with the phenomena of artistic creation. Delightfulness of creation is a fact deeply understood even by the Upaniṣads. Here the *Ātman* is conceived as wholly blissful and yet pining for someone beside it to break its montony of delight. This is achieved by falling apart into two, the male and the female, observes the *Bṛhadāraṇyaka*[1], or indeed into the object and the subject. The Creation transformed the quantum of delight into a continuum of joy. It is on account of the Creator's experience of the joy of creation that there is joy to be experienced on different planes of being in varying degrees. The joy arose particularly on account of the fact that the creation was made by the Creator out of himself. Self-creation is always a beautiful creation, maintains the *Taittiriya Upaniṣad.* It is nothing but the very embodiment of the self of the Creator.[2] Since the same *Ātman* is embodied in us as is responsible for the creation of the world, we appreciate the beauty of the latter viewing it as if it were something intimate to us. When we see the break of dawn on a fine morning, listen to melodious notes of birds, smell the fragrance of blooming flowers and get soothed by the gentle breeze, we cannot but be enthralled with joy, forgetting for the time being all the trials and tribulations of life. Nature or indeed the world as a whole is potent enough to make us rejoice, provided we are sensitive to its fascinations. The sensitiveness is the capability of participation, in the process of the nature or the world at a given moment. Higher the degree of participation, greater the joy accruing from the sight.

But our participation with the external world cannot but be partial, as it is accomplished through the mediation of the sense organs. And yet

---

1. आत्मैवेदमग्र आसीत् पुरुषविधः।..............स वै नैव रेमे।..........स द्वितीयमैच्छत्।
...........स इममेवात्मानं द्वेधाऽपातयत् ततः पतिश्च पत्नी चाभवताम्।
Bṛh. up., I.4.1-3.

2. असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात् तत् सुकृतमुच्यत इति। यद्वै तत्सुकृतं रसो वै सः। रसं ह्येवायं लब्ध्वा आनन्दी भवति।
Tai. up., II.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

what we really crave for is the same delight as might have been experienced by the Creator in course of the creation. Artistic creation is a means to the fulfilment of this desire to a great extent, as it is an effulgence of the *Ātman* and is to be experienced with least intervention of the sense organs. Of course, all human creations can be classified into two, the pragmatic and the artistic. Out of these two, while the pragmatic is meant primarily for sensory, vital and intellectual satisfaction, the artistic is meant for the joy of the inmost being, the spirit. The less the intervention of the senses, the life and the mind in it, the more enjoyable it is. Utmost freedom from these intermediary factors is the secret of the delightfulness of artistic creations.

But these factors cannot be eliminated completely from these creations, no matter be it composition or appreciation. Herein perhaps lies the dividing line between the artistic joy and the spiritual bliss. While the latter is completely redeemed of the senses etc., the former is made accessible only through these means. When the spiritual bliss is sought to be experienced through involvement of the senses, the vital and the intellectual being, it results in artistic creations. On account of this involvement of the senses etc., it gets diversified. It can possibly be as varied as our openings to the world outside. Thus, as a matter of principle, it can be visual, auditory, cutaneous, olfactory and gustatory, depending on its association with anyone of our sense organs. Practically, however, the artistic urge has been able to shape itself so far only through the visual and auditory organs. While painting, sculpture and architecture are visual, music is auditory. While painting, sculpture and architecture have nothing to do with the ear, music has nothing to do with the eye. Both the types of art are exclusive of each other completely. But the same is not true of literature, particularly poetry. It can have images relating to all the five sense organs. It can be musical and have images in it relating to painting, sculpture, architecture, touch, smell and taste. Thus, despite being so disparate as the sense organs, all arts tend to combine in poetry and form a whole which indeed is the indicator of inwardness of our various tendencies culminating in self-enjoyment. Contrary to the spiritual delight which is attained by sweeping inwardness, as poetic joy lies in the pull between the outer and the inner, the external and the spiritual, the gross and the subtle, the diverse and the one, the more of it can be had not by weakening anyone of its poles but by strengthening both of them in their concreteness and diversity on the one side and subtlety and unity on the other. Thus, for the proper appreciation of poetry, if it is essential to liquify it into a stream of psychic content, on the one hand, it is equally necessary to concretize to the fullest extent the images of all varieties used in it on the other. For this, it has to be rendered into a psychology inwardly and into a cluster of paintings, sculptures and architectures laden with orchards of tasty fruits and fragrant flowers and resounding with musical notes externally. Appreciation of poetry on this plane, therefore, would require the help of psychology on the one hand and acquaintance with the arts of painting, sculpture, architecture

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

and music on the other. On this scale of appreciation, poetics would naturally get transformed into aesthetics.

This fact seems to have been sufficiently cognized by Bharata, the earliest extant authority on dramaturgy and poetics. While pointing to the scope of drama, a form of poetry according to Sanskrit aestheticians, he observes that there is no discipline of knowledge, no craft, no learning, no art, no *yoga* and no action which is not to be seen here in it.[3] Accordingly he in his *magnum opus* has dealt with all the arts and crafts known by the time. On account of this, his *Nāṭya Śāstra* stands out as a class by itself even after the passage of two millennia of intense literary activity in this vast and culturally rich sub-continent. If one has to understand the beauty of a drama, one cannot afford to ignore its performance at the stage which in itself is inclusive of the arts of music, dance, painting, sculpture, architecture etc. As such, a connoisseur of these arts can appreciate the performance and thereby the drama itself better than the laity. This is true equally of the act of creation also. Placing of dramaturgy on such a wide canvas by Bharata is perhaps one of the important reasons for the flourishing of the dramatic art of Kālidāsa with the abundant use of music, dance, painting etc. These arts, to be sure, are very much embodied in his poetic creations also with the result that most of his verses present a panorama each reflecting his deep knowledge of these arts and demanding the same of his reader also for proper appreciation.

In principle this wider aesthetic perspective is kept in view by Bhāmaha also. In his *Kāvyālankāra* he wonders at the immensity of subjects that a poet has to master. In his view, there is no word, no object of expression, no logic and no art whatsoever which is not worthy of being incorporated in poetry.[4] Obviously this statement is an unmistakable indicator of his viewing poetry on the wider aesthetic scale rather than the mere poetic. This is not a tautology either. For, while Bharata's observation is concerned with drama, Bhāmaha's is made in regard to poetry. He visualized almost the same aesthetic vista in poetry as Bharata did in drama. Now if, according to Bhāmaha, the poet is desired to know as many arts as possible, the same should be expected of the reader and indeed of the critic also, for otherwise they would not be able to understand and appreciate the poet fully.

Vāmana makes the position still clearer. He is of the view that the poet should acquire expertise in other arts also from works on respective disciplines. Music, dance and painting are the arts he names particularly in this connection, leaving the rest as understood. He makes this suggestion

---

3. न तज्ज्ञानं न तच्छिल्पं न सा विद्या न सा कला।
न स योगो न तत्कर्म यन्नाट्येऽस्मिन्न दृश्यते।। *Nāṭyaśāstra*, I.116

4. न स शब्दो न तद् वाच्यं न स न्यायो न सा कला।
जायते यन्न काव्याङ्गमहो भारो महान्कवेः।। *Kāvyālankāra*, I.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

to the poet with the understanding that without proper knowledge of these arts it would not be possible for the poet to incorporate suitably in his poetry themes concerning them[5].

The same view recurs in a considerably wider perspective in Kṣemendra inasmuch as he expects of a poet in the making to observe closely beautiful paintings, drawings, crafts etc. besides so many other things such as patterns of behaviour prevailing in the society, fightings of warriors and cremation ground and listen to cries of the bereaved and narrations both historic and fictitious.[6] As is obvious from the above, Kṣemendra's prescription for the rising poet concerns his contact with broadly two sorts of objects, real and artistic. Obviously while the reals, whether past or present, provide the poet with the material for creation, the works of art provide him with the artistic patterns on which he has to arrange the same material. Through his creative genius he has to rarify the real to such an extent as to transform it into the artistic on the patterns of the works of art he is acquainted with. Conversely, therefore, the reader or the critic has to revivify the same artistic images to such an extent as to make them realized, as it were. While the poet's knowledge of arts helps him in rarifying the actual, the reader's knowledge of the same must help him in realizing the artistic.

Similar is the case with Rājaśekhara. He classifies disciplines of knowledge into two, *vidyā* and *upa-vidyā*. He regards literature as a *vidyā* and the rest as *upa-vidyā*s. The reason why literature is regarded as *a vidyā* is the harmony of words and meanings in it. Lack of the same in the rest makes them to be put in the class of *upa-vidyā*s. Thus, according to Rājaśekhara, literature is the ideal creation while arts are just means for enriching literature. Sixty-four in number, these arts are to form the life of poetry which ought to be made manifest through words arranged metrically and embellished with rhetorics.[7] Thus, words, howsoever beautifully arranged, form only the body of poetry while the life of it is derived from

---

5. कलाशास्त्रेभ्यः कलातत्त्वस्य संवित्। कला गीतनृत्यचित्राकारस्तासामभिधायकानि शास्त्राणि विशाखिलादि-प्रणीतानि कलाशास्त्राणि। तेभ्यः कलातत्त्वस्य संवित् संवेदनम्। न हि कलातत्त्वानुपलब्धौ कलावस्तु सम्यक् निबद्धुं शक्यम्।

Kāvyālankāra Sūtra (edited by Dr. Nagendra, Delhi, 1954) pp. 47-48.

6. लोकाचारपरिज्ञानं विविक्ताख्यायिकारसः।
इतिहासानुसरणं चारुचित्रनिरीक्षणम्।।
शिल्पीनां कौशलप्रेक्षा वीरयुद्धावलोकनम्।
शोकप्रलापश्रवणं श्मशानारण्यदर्शनम्।।

Kavi-Kanṭhābharaṇa, śloka, 6, 7

7. शब्दार्थयोर्यथावत्सहभावेन विद्या साहित्यविद्या। उपविद्यास्तु चतुःषष्टिः। ताश्च कला इति विदग्धवादः। स आजीवः काव्यस्य। - *Kāvya Mīmāṁsā,* p.12

गृहीतविद्योपविद्यः काव्यक्रियायै प्रयतेत। नामधातुपारायणः, अभिधानकोशः, छन्दोविचितिः, अलंकारतन्त्रं च काव्यविद्याः। कलास्तु चतुःषष्टिरुपविद्याः। *Ibid,* p.121

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

the arts. Therefore, if one has to feel the life-pulse of poetry, one is required to be intimate with the arts.

In spite of Sanskrit critics iterating and re-iterating the importance of arts in the appreciation of poetry, however, what has usually happened is that their followers in their assessment of poets have generally tended to confine themselves each to a certain school of poetics in a narrow sense rather than applying broad canons of aesthetics. This has introduced some sort of compartmentalization to the gestalt of aesthetic experience. Under the influence of these theories, tending to be exclusive of each other, Sanskrit critics have usually tried to trace in poetic creations exemplification of their respective schools of thought. Whether a particular poem is soaked in one *rasa* or the other, is bedecked with one *alankāra* or the other, follows one *rīti* or the other, is enlivened with one sort of *vakrokti* or the other, resounds with one kind of *dhvani* or the other, these and kindred considerations have engaged the time and attention of critics here all through these millennia.

'Upamā Kālidāsasya bhāraverarthagauravam,
naiṣadhe padalālityam māghe santi trayo guṇāh'

sayings like this have gained currency from this type of attitude, which indeed has kept us deprived of much of the sense of beauty which Sanskrit poetry is capable of generating in us.

Moreover, it is important to note that criticism does not always follow creation. It precedes the latter as well. Getting built up on the foundation of previous works, it very much casts its shadow on the sprouting ones. Indeed the type of criticism prevalent at a given epoch acts as a strong deteminant of the nature of budding creations. This is highly true of later Sanskrit poetry. When deliberations on *alankāra* etc. reached the climax, they clouded the imagination of poets to such an extent that instead of composing poetry as such, they turned out examples for the same. This naturally has resulted in pedantic compositions very much removed from the real life and its problems.

In fact, the stress on one or the other aspect of poetry to the negligence of the rest was an aberration on the original approach of Sanskrit aestheticians. From what has been said right now in regard to *alankāra-s*, it may be inferred that it is these which more than anything else have done wrong to the balanced aesthetic sense in Sanskrit poetics as well as poetry. But this was certainly not the intention of the founders of the school of *alankāra*. In fact, the *alaṇkāra* was understood originally not in the sense of the means of poetic embellishment alone *(alankriyate anena iti alaṇkāraḥ)* but also as signifying the poetic beauty itself *(alaṇkriyate iti alaṇkāraḥ)*[8].

8. See Baladeva Upadhyaya, *Sanskrit Ālocanā*, Lucknow, 1957, p.6.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

This is obvious from Vāmana's celebrated definition : *saundaryam alaṅkāraḥ*. If taken in its proper perspective, *alaṅkāra* as defined by Vāmana is indeed in itself an equivalent of aesthetics in the Western sense. For, in keeping with the views of the aestheticians pleading for application of the canons of appreciation of painting, sculpture, architecture and music in the appreciation of poetry, the use of *alaṅkāra-s* provides for these elements in Sanskrit poetry to a great extent. Needless to point out that Sanskrit poetry is one of the most musical ones in the world literature. This is due partly to the musical nature of the language, partly to the rhythm created by the metres and partly to the use of *śabdālaṅkāra-s* in it. The *arthālaṅkara-s,* on the other hand, based as they are on *upamā* which essentially lies in imaging out the emotional content, have inherent in them elements of visual arts, such as painting, sculpture and architecture. In this respect what authors on *alankāra* lacked in was the alignment of these images on principles derived from these arts. Instead of it, what they actually did was to identify and name the images in their various deployments taking them rather as ornaments put on the body of poetry loosely from above. Imagery, in fact, is not a mere decoration of poetry but the life-vein through which flows the sap of its life. Therefore, if the *alankāra-śāstra* were viewed in this broader perspective of imagery, it would certainly have led to a better aesthetic appreciation of poetry.

While *alaṅkāra* as embodiment of imagery and musical qualities provides poetry with the effect of visual arts and music, elements of *rīti, vakrokti* and *dhvani* culminating eventually into *aucitya* bring utmost refinement and appropriateness to the mode of expression adding thereby immensely to the aesthetic sense of the composition, for, the aesthetic beauty of a certain poetic composition lies not only in the variety of artistic stuff incorporated in it but also in the manner of inclusion of the same stuff. Thus, if all these schools of Sanskrit poetics were combined together by shedding off their mutual exclusiveness, and were given a new orientation in their organized form, they could have done the same to poetry as is being done by the Western aesthetics in the modern times.

The theory of *rasa,* however, is something transcending the scope of aesthetics even. While aesthetics is the philosophy of beauty born of harmonious deployment of imagery in an artistic creation of any type, the theory of *rasa* is the psychology of actual experience of the same beauty. What aesthetics puts forth as a possibility, the theory of *rasa* brings the same to the subjective being of the experiencer as an actuality of experience. Artistic creation is indeed the result of equilibrium of emotional and rational contents of our inner being. It is not mere emotions recollected in tranquility nor mere ideas resting in homogeneity. Rather it is the crux of the inner being coming to the fore having waded through streams of emotions and made way through clusters of ideas in response to its echo in the world outside. It is the embodiment of a certain moment's equilibrium of the totality of our being. As the equilibrium

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

lies in transcendence of the components of the being, the rapture born of it is supra-rational as well as extra-emotional. Being born of the proportionateness of imagery while aesthetic beauty is a means to the experience of this rapture, *rasa* is this rapturous experience itself. Thus where aesthetics ends, the psychology of *rasa* begins. Hence resting only with aesthetics no matter with all its tools of analysis, without going into the psychology of *rasa,* would make us tentatively as despondent as is likely to be made the seeker of rational knowledge in poetry in the eye of Dhanañjaya :-

आनन्दनिष्यन्दिषु रूपकेषु
व्युत्पत्तिमात्रं फलमल्पबुद्धिः।
योऽपीतिहासादिवदाह साधुस्
तस्मै नमः स्वादु पराङ्मुखाय।।[9]

■ ■ ■

---

9. *Daśarūpaka,* I.6

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

THE CONCEPT OF PRIMORDIAL MATTER IN *ṚG-VEDA (ADITIRAHASYA)*

Dr. V. K. Varma, Varanasi

Ṛg Veda is the oldest book of human library. There are latent in the womb of the hymns mysteries on the creation of Universe, but the language is indirect, symbolic and abounds in figures of speech, specially the metaphor.

In *Ṛg Veda* there occur several terms of deep metaphysical implications; for instance *amṛta, nitya, svayambhū , aja, śāśvat, svadhāvān,* etc. Wherever such terms occur, some idea of metaphysical importance is often involved. In this article it has been shown on the basis of the internal evidence of the *Ṛg Veda* that according to the Vedic view point both the creator and the material cause are co-eternal. The latter has been designated as *Aditi.*

The Origin of the Word *Aditi* – The origin of the word is provable in two ways. Derived from root *dā* (= to break) preceded by the *upsarga 'a'* it conveys the sense of unbreakable i.e. one without constituents, the ultimate constituent of matter, being further unbreakable *(Na vidyate khaṇḍano asya)*. Secondly *Aditi* is a compound = *Ad* + *iti.* Root *ad* = eat and *iti* = the end. Here the process of swallowing comes to a halt. Every material existence is swallowed by *Aditi* i.e. loses its existence but *Aditi* itself remains unswallowed.

The Concept of *Anā di, Ananta* – Matter, out of which a body is fashioned, is called the material cause *(Adhiṣṭhāna)*. The body so formed is called the effect (*pariṇāma* or *kārya*) and the creator is called the efficient cause *(Nimitta Kāraṇa)*. In the example of the formation of an earthen ware by a potter and pot is the effect. An entity is said to be *'Anā di'* or beginningless, if in the past there did never exist a time when it came into being, i.e. there was never a time when it did not subsist. For this reason this situation is also expressed by the terms *nitya, sat, śāśvat, aja,* etc. An entity, which never ceases to be i.e. is of an imperishable nature is called *'ananta'*. This situation is also expressed by the term *'nitya'* which means abiding. The other synonymous terms are *amṛta, ajara, akṣaya, amara, amartya, adhvaṁsa,* etc. It is to be noted that an entity, which is beginningless, is also endless i.e. the qualities of being *anādi* and *ananta* go hand in hand.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Ṛ*gVeda* Professes the Theory of Cause and Effect –

In the *Ṛgveda*[1] a question is posed enquiring about the material cause of the universe. The hymn is :

Kiṁ svīt āsid adhiṣṭhānam, ārambhaṇam katmat svit, kathāsīt/
Yato bhūmiṁ janayan viśvakarmā vidyāmaurṇor mahinā viśvacakṣāḥ[2]//

What was the material cause; how was the beginning, how it happened; from which creating earth and heaven the creator of all, the *Sarvadraṣṭā* (or not is Inj. of $\sqrt{vṛ}$ to cover) enveloped all this (space) by his glory.

To the Vedic *Ṛṣi-s* the existence of God is an axiom. They have also assumed the existence of a material cause of the universe as an essential aspect. The question of investigation is the nature of that initial cause and its content. In the 4th hymn of the same reference the same enquiry is repeated as a leading question. The first part of the hymn is -

Kiṁ svid vanaṁ, kaḥ u sa vṛkṣa āsa, yato dyāvāpṛthivī niṣṭatakṣuḥ[3]

What is that forest, what indeed is that tree from which the heaven and earth ($\sqrt{takṣ}$ = fashion v.G.) have been fashioned (*niḥ* = ability) with ingenuity. Here forest stands for the aggregate material cause and tree stands for the unit. The question posed enquires about the nature of aggregate *(samagrakā raṇa)* as well as the nature of the units. Just as the nature of a tree defines a forest so is the case here. It is thus assumed in this leading question that the fundamental particles are innumerable like the countless trees that subsist in a forest. The only thing to be known is the nature of the units.

The second part of the hymn says –

Manīṣiṇo manasā pṛcchatedu tad,
yadabhyatiṣṭhad bhuvanāni dhārayan//[4]

Let the learned by mental analysis enquire here indeed about that which subsists as a basis sustaining all the *loka-s* – the entire universe.

This part of the hymn professes the fact that a sincere enquiry is bound to lead to the irresistible conclusion that the existence of a material cause is a must, whatever its nature.

A question and answer of the same pattern is met within the 22nd *Sūkta* of *Maṇḍala* One –

Ato devā avantu no yato viṣṇur vicakrame/

---

1. *Ṛgveda*, X.81.2
2. *Ibid*
3. *Ibid* X.81.4
4. *Ibid*

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

pṛthivyā sapta dhāmabhiḥ.[5]

Let the learned (*avantu, · ava = avagam* = to know) acquaint us with that (material cause) from which Lord *Viṣṇu* has measured the seven *loka-s* inclusive of earth, i.e. acquaint us with the fundamental units from which the universe has been measured, created.

In the *Ṛgveda* the term Agni has been used for God, for physical energy (due to its origin from *Bhvā. Par.* root *agi* = motion, *aniti, agi = gatau, Amarakośa)* as well as for = ordinary fire. It is incumbent on the reader of the hymn to pick up the appropriate sense in accordance with the subject referred to in the hymn. A Ṛgvedic hymn points out the fine distinction that is visualised in the Vedas between *Agni* – the God and *Agni* a physical force. The semi hymn is :

Vayā id agne agnayas te anye
tve viśve amṛtā madayante /[6]

(Agne) O'Lord (*it*) here in this world *(anye agnayah,* plural) all physical forces other than you *(te vayah)* are like your branches. *(Viśve amṛtāh)* All eternal souls *(tve mādyante)* become blissful by you. The hymn discriminates between Agni, the all intelligent God whose characteristic is to make souls blissful, as against *Āgneyāh* – the physical forces, which being non–intelligent are devoid of the characteristics possessed by the former. This is what the hymn has laid down. In keeping with the spirit of the Vedas the term *'Agni'* has to be interpreted as God or the non–intelligent physical forces, according to the context of the hymn under consideration.

The types of physical existence – The *Ṛgveda* has classified matter into two broad heads, one of these comprises of all that is with a beginning and the other class consists of that which is *Anādi,* beginningless. This idea is contained in the *Ṛgveda* :–

Nū ca purā ca sadanam rayīṇām
jātasya ca jāyamānasya ca kṣām/
satas ca gopām bhavtaśca bhūrer
devāḥ agnim dhāryan draviṇodām//[7]

Interpretation - *(Nu ca)*, Now and *(Purā ca)* as before also *(Sadanam)* is the abode of *(rayīṇām)* all the physical entities *(ca kṣām jatāsya)* and is also the abode of all that has come into being *(jāyamānasya ca)* and of all that is awaiting being born in future *(Sataś ca)* and of all that which in its inherent nature, being self-existent, needs no creation : *(gopām)* is also the protector *(bhavatah)* of all present, having been created *(ca)* and *(bhū reh devā)* of all the heavenly bodies. *(Agnim draviṇ odā m)* To that enlightening all, the giver of all physical and intellectual powers *(dhā rayan)*

5. *Ibid,* I. 22.16
6. *Ibid,* I.59.1
7. Ibid, 1.96.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

let us all adore as the subject of our devotion.

The hymn classifies the physical existences into two classes. One of these classes comprises of all that is with a beginning i.e. which once came into existence or will so come in future. The other class comprises of that which is of a beginningless nature – the *sat,* the eternal which existed for ever. Both of these two classes are under the supremacy of the Lord and are quite distinct from him. The talk of these two classes is met with at several other places, for instane in *Ṛgveda*[8] these two classes have been referred to as *Sutā nā m* having nature of being born, having a beginning, and *Asutā nā m* of beginningless nature, the eternal, the *"svayạmbhū* the principle of immortality of the ultimate material cause."

It is pertinent to enquire as to what is that, other than the Lord Himself that has been held as *Svayambhū* (Eternal) in the Vedas. Amongst other hymns which elucidate this point we consider here the following hymn of the *Ṛgveda,* which answers the query we seek for in clear explicit words. The hymn is :

Agnir dyā vā pṛthivī viśvajanye ā bhā ti devī amṛte amūrah/
kṣayan vā jaiś puruścandrah namobhih//[9]

Interpretation – *(Amṛte)* Eternal by nature *(amūrah)* deathless, non-terminating *(devīh)* the divine *(Aditi) (viśvajanye)* one which gives birth to multifarious physical universe, the mother of all physical entities *(puruś candrah vā jaih)* enlightening the physical existences in various ways *(agni kṣayan)* that energy pervades *(dyā vā pṛthivī)* the entire space and earth, *(Namobhih).* It deserves our veneration, our due esteem of its high position.

The hymn embraces the principle that the myriad material universe has come out of an ultimate physical reality, the initial material cause *(ādibhautika kā raṇa),* the *Ādyā śakti,* the fundamental principle *(Mūla tattva).* The ultimate physical reality has been adorned by the adjectives *Amṛta* and *Amūr* (*Mṛ* = die), *Amṛta* = eternal), which stand for something of an imperishable nature and, therefore, eternal.

Devi and Mother are titles of Aditi – The ultimate physical reality has also been ornamented here, as elsewhere in the *Ṛgveda,* by the titles *"Devī"* and "Mother" conveying the sense of divine power and primordial matter respectively. Some instances are provided below to substantiate the fact that *Devī* is a title or even *(upanāma),* another name of mother *Aditi,* the primordial matter.

In the *Ṛgveda*[10] we come across the expression *"avatu devy aditih"*

---

8. *Ibid,* VIII 64.3
9. *Ibid,* III. 25.3

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

let divine mother, *Aditi* protect, where *Devī* occurs as a decorative little of *Aditi*.

In the *Ṛgveda* there occurs the expression :

"Abhi yaṃ devyaditir gṛṇāti",[11]

(yam) whom (to the Lord) *(devī Aditi)* divine *Aditi (abhi gṛṇāti)* prays closely.

In the *Ṛgveda*[12] there occurs the expression *'suhavā devī Aditiḥ'*, let divine *Aditi* protect us.

Thus, we see that *Aditi* has been personified and adorned all through by the fanciful title *"Devī"*.

Last but not the least, the hymn to be discussed is a hymn of the *Ṛgveda*, where, *Aditi* has been adored as the mother of material creation. The semi hymn is :

Mātā devānām Aditer anīkam yajñasya ketur bṛhatī vibhāhi[13] – *(Mātā Aditeh)* Born from mother *Aditi (devānām anīkah)* forces of nature, the army of heavenly bodies *(vibhāhi)* are decorated *(bṛhatī ketu)* like various flags *(yajñasya yaj = sangatikaraṇa yaj* root to synthesise) in this act of synthesis, i.e. in the act of the creation of the universe by means of synthesis of the fundamental constituents of matter.

The hymn expresses but in latent form the fact that *Aditi* is the mother of all creation, be it heavenly bodies or *Mahābhūtāh* – the states of matter. From the foregoing discussion we are led to the irresistible conclusion that the *(Pad)* title *"Devī"* occuring in the Hymn[14] referes to none else but *Aditi* and the *pad "Viśvajanye"* occuring there implies the sense of mother of all physical entities that have come into being in this Universe.

Aditi is co-eternal with God – The existence of Aditi should not be confused in any way with the existence of God – the creator, who is the efficient cause of the Universe. There are hymns in the *Ṛgveda* which express the principle of eternity of God with *Aditi* – the primordial physical reality. To establish this fact we consider here a hymn which runs as follows :

10. *Ibid*, II.40.6
11. *Ibid*, VII.38.4
12. *Ibid*, VIII.25.10
13. *Ibid*, I.113.19
14. *Ibid*, III.25.3

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Pṛkṣo vapuḥ pitumān nitya ā śaye
dvitīyamā śaptaśivāsu mātṛṣu//[15]

Interpretation - *(Pṛkṣaḥ)* knowable is *(ā śaye)* while asleep, while taking resort to (understood *prathame*) first *(nityaḥ)* eternal *(vapuḥ = savarūpa,* body) intrinsic form *(pitumān)* like that of father, the creator God, *(ā śaye)* resort to *(dvitīyam)* second *(mātṛṣu)* in mother *(sapta)* of seven *(śivāsu)* of tranquility, calmness reposing nature.

This hymn clearly lays down that *Aditi,* the primordial material cause is co-eternal with God, the creator. According to the hymn, the entire physical universe can be classified into seven broad divisions, here spoken of as the seven children of *Aditi* – the primordial cause. That the talk in the hymn under consideration pertains to *Aditi* becomes at once evident when a reference is made to a verse of the *Ṛgveda,* which states :

Saptabhiḥ putrair aditir upa pra ait pūrvyaṁ yugam/[16]

(pūrvyam yugam) At the beginning of creation *(ait).* There comes *(Aditi)* mother *Aditi (upa)* closely associated with *(saptabhiḥ)* seven *(prakarṣa) vivid,* multifarious *(putraiḥ)* sons, effects.

Thus there is not left a ray of doubt that the talk of seven sons in the hymn referred to above pertains to *Aditi* and none else.

The concept of *Pṛakṛti* as mother and God as father has been carried down to *Gītā* where it reads thus :

Sarvayoniṣu Kaunteya mūrtayaḥ sambhavanti yāḥ/
tāsāṁ brahma mahad yoniḥ ahaṁ bījapradaḥ pitā//[17]

(Kaunteya) O' Arjuna *(mūrtayaḥ)* all the bodies whatsoever *(sarva yoniṣu)* of all living creatures *(yāḥ sambhavanti)* that are born *(tāsām)* of those all *(mahad brahma)* the great *prakṛti (yoniḥ)* is mother womb, i.e. is material cause *(ahaṁ)* I *(bījapradah)* the sower of the (intelligent spirits as) seeds *(pitā)* the father.

The same idea is contained in the previous verse :

Mama yoniḥ mahad brahma tasmin garbhaṁ dadhāmi aham.[18]

My great *Prakṛti* forms womb where-in I sow the seed. Thus the hymn[19] incorporates the principle that the universe so classified into seven main heads has for its material cause some centralised fundamental material

15. *Ibid,* I.141.2
16. *Ibid,* X.72.9
17. *Bhagavadgītā,* 14.4
18. *Ibid,* 14.3
19. *Ṛgveda,* I.141.2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

principle which is *(svayambhū)* self-existent and co-eternal with God, its master and Lord whose existence is incorporeal and spiritual. This principle finds its expression in several hymns. A reference to another hymn on the subject which lays down the principle in clear and direct words will not be out of place. The semi hymn runs as follows.

Ahaṁ bhuvaṁ vasunas pūrvyah patir-
aham dhanāni sam jayāmi śaśvataḥ/[20]

(Ahaṁ bhuvām) I am *(patiḥ)* the Lord *(vasunaḥ)* of all material bodies i.e. the entire universe *(pūrvyah)* from the very beginning (from eternity). *(aham)* I *(sam jayāmi)* co-exist yet dominate *(Śaśvatah dhanāṇi)* eternal material wealth.

The principle of co-eternity of primordial matter with God has been laid down in explicit terms. This eternal fundamental matter has been called *Aditi* in the *Ṛgveda*. It has been called *Aparā Prakṛti* in the *Gītā*.

Thus far we have seen that the final centralised material existence has been adorned by the more sensitive and highly significant adjectives *Amṛta, nitya,* and *śaśvat* each of which stands in the language of *Darśana (metaphysics),* for the eternity of the principle.

Principle qualified by them- Also it has been sufficiently demonstrated that the *(Pad)* title *'Devī',* and the title mother have been used for *Aditi* which froms rather the *(upanā ma)* of other names of the primordial mother cause than her titles. Thus the visualisation of the existence of a very subtle fundamental, primary, initial, ultimate material cause thousands of years before the Christian era is a master craft of the imaginative faculty of the Vedic times.

The position of modern science with respect to fundamental matter– Having considered the views of Vedic sages about the primordial matter, we may like to have a brief resume of the developments of the theories in the field of science, regarding the origin of the matter and its ultimate form. Upto the beginning of the 19th century before Dalton presented his famous atomic theory, the realm of the Science of Chemistry was limited to the knowledge of elements. It was then understood that the elements form the ultimate constituents of matter that would not break up any further. For instance it was supposed that gold was a primary constituent of matter, which would admit of no further division. At that time the total number of known elements did not exceed 90. It was then supposed that the entire universe is made up of the compounds of those known elements and thus those about 90 elements formed the basic structure of the universe. Thus at the beginning of the 19th Centuary the men of science were still groping in the dark about the structure of matter, but thousands of years before

20. *Ibid.*, X.48.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

that time the Vedic sages unequivocally declared that the entire physical universe, inclusive of 90 elements considered by man of science as fundamental unbreakable constituents of matter, is breakable into three ultimate constitutuents of matter – The *Aditi,* which is itself unbreakable and is eternal. They also said that the ultimate is beyond imagination *(Apraketam)*[21], is latent in its ultimate original form *(Asataḥ sat ajāyat).*[22]

The allied Vedic literature says that the visible has come out of the invisible *(avyaktāt vyaktayaḥ sarvā)*[23] that the invisible is subtler than mind *(Mahataḥ param avyakṭam)*[24]. We are at once filled with great amazement, surprise and admiration at the august imagination and miraculous analysis of the Vedic sages, who visualised and derived theoretically by their abstract thinking what the experimentalists could attain but with herculian labour.

■ ■ ■

21. *Ibid,* X 129.3
22. *Ibid,* X. 72.3
23. *Bhagavadgītā,* 8.18
24. *Kaṭhopaniṣad,* 3.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

MĀDHAVĀNUKRAMAṆĪ AND ITS CONTENTS

(Late) Dr. G. V. Devasthali, Pune

As I have shown elsewhere,[1] the *Mādhavānukramaṇī (Mād. Anu)*[2] and the *Ṛgvedānukramaṇī (ṚV. Anu)*[3] are undoubtedly two separate and independent works, poles apart from each other in their concept and even execution. There are not the slightest chances of their being identified, nor are their authors indentical. In the following pages an attempt is made to place before the readers a brief account of the *Mād. Anu.* as a whole on the basis of what the author himself has stated in his *upodghāta (upod)*[4] and elsewhere.

The *upodghāta,* which is all metrical, contains 133 *anuṣṭubh* lines and falls into two broad divisions. The first, comprising 74 lines, is a sort of general introduction stating and discussing in brief what the author has designated the means of understanding the meanings of words *(pādartha vijñānahetavaḥ)*[5].

After this introductory portion, the author proceeds to make a statement about the twelve parts into which he has divided his work, giving at the same time a brief idea of the contents of each one of the twelve parts – the twelve *anukramaṇī-s* as he has designated them. The names of these

---

1. See Davasthali, *Mādhava v/s Venkaṭamadhāva,* Acharya R. C. Shukla Volume.
2. The *Ma. Anu* has been edited in Madras University Sanskrit Series, No. 2 (University of Madras, 1932)
3. See *Madras University Sanskrit Series,* No. 2
4. For the text of this see *M.CV-CX.*
5. These are stated in the following lines :
Lokaḥ padaṁ svaro vākyam samabhivyāhṛtis śrutịh/
ārṣāṇyapi ca śāstrāṇi padārthajñānal etavaḥ
In the lines that follow, the author has in brief explained these with suitable illustrations, Thus, for example, he writes : *vyutpaṭtis tatra lokaḥ syāt* (line 3) *padayoreva saṁyogaḥ samabhivyāhṛtirmatā* (line 12); and *Nirukta* and *Vyākaraṇa* are mentioned as *śāstra-s* (line-28); In the remaining lines of this section he has actually offered illustrations of the Vedic *mantra-s,* which are interpreted by means of all these aids.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

anukramanī-s (anu) are : (1) ākhyātānu., (2) nāmānu., (3) nipātānu., (4) gūḍhārthapada-gocara anu., (7) samayānu., (8) ārṣianu., (9) chandonu., (10) devatānu., (11) itihāsānu., and finally., (12) mantrārdhānukramaṇī respectively.

In connection with the first two[6] *anukramaṇī-s* the author has stated that they shall not be studied by persons who are not ceremonially initiated.[7] This probably refers to the well-known initiation ceremony *(upanayana)*, which has been considered as a pre-requisite for the commencement of Vedic studies. As a matter of fact, this work is nothing if not a Vedic study, and it is but proper that the author should lay down the condition of initiation *(Upanayana)* for the commencement of the study of this work. It is, in fact, a Vedic work, dealing with the study of the Vedas from various points of view.

The author tells us that the *ākhyātānukramaṇī* should be studied first,[8] for, its study would make it easier for the student to understand with ease the forms of the verbs and also their meanings.

Fortunately, thanks to C. K. Raja, we have before us the text of these *ānukrāmaṇī-s*,[9] so much so that we can have a good idea of their contents. The *ākhyatānukramaṇī* (of 535 lines) is a classified list of the verbs in the *Ṛgveda* arranged into several groups of synonyms. Thus we have, for example, *stutikriyāḥ dhātavaḥ*,[10] *śabdakriyāḥ dhātavaḥ*,[11] and so on, more than a hundred and thirty groups in all. A glance through these lines shows that *Mādhavānukramaṇī* has actually brought together verbs (and not roots), which have actually occurred in the *Ṛgveda*, and arranged them into several groups of synonyms. In this connection, however, he has claimed that he has applied to the roots placed in a group. The roots, brought together in a group, he says, are not synonymous in the strictest sense roots (forming a) group each one of them, though generally speaking synonymous with others, will be found to differ in their shades according to the context where they are found.[12]

---

6. The first two *Anu.* comprise lines 75f and 77 respectively.
7. Read : *na saṁskṛtā adhīyinām nānukramaṇike ime/*
8. Read : *Ākhyātānukramāṇikā paṭhitaryāgrato nṛbhiḥ/*
   tayā rūpāṇi dhātūnām arthāś ca sugamā iti/
   (lines 75 f)
9. They are printed in Appendix IV (See n.2 above), pp. CX-CXXXII, and CXXXII-lix respectively.
10. cf., lines 13-26.
11. See lines 38-56
12. Read : *Samprayogāt padair anyair api cākṣ arasāmyataḥ*
    dhātvarthāṇūpavijñānām evaṁ nāmārthakalpanam/
    paryudasyo bhaved dhātuḥ samyañcam yadi pāśyati/
    artham anyaṁ tathā nāma paṭhito'pi sa pāthataḥ/
    alpāntarasamānārthaḥ paṭhitaś ceha dhātavaḥ/
    prātisvikārthavijñānam vākyair ava bhaved iti/ (lines 7-12).

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

This *Anukramaṇī* opens with the statement *dhātavo nāmayonayaḥ*[13] (roots are the breeding place of nouns); and further adds that when combined with *tiṅ vibhaki-s* (verbal terminations) they yield the sentence-meaning *(vākyārtha)*[14]. These *dhātu-s* (or rather the *ākhyāta-s*) are classified under 133 heads *(artha-s)* on the principle already noted above.

The second *Anukramaṇī* deals with *nāman-s* (nouns in general), which also are similarly classified. This also, the author says, should not be studied by any one who has not been sacramented.[15] It is prepared on the same lines as the *Ākhyātānukramaṇī* and comprises a little less than eight hundred lines. The fact that this *Anukramaṇī*, like the preceding one, and also the last one (i.e. the twelfth), opens with the words– *oṁ namo vāsudevāya,*[16] indicates their common authorships and leaves hardly any scope for doubt or a difference of opinion in that respect. Secondly, it is important to note that in this *Anukramaṇī*, also, *Mādhavānukramaṇī* has stated the sources which help us to decide the meaning of a word. They are (1) instruction by the *vṛddha-s,* (2) *ākhyāta-s* (roots from which the words are derived), association *(samāmyaya)* with a qualifying term *(viśeṣaṇa),* (4) accent, (5) (corresponding explanatory passage from) a *Brāhmaṇa,* and (6) context *(artha).*[17]

Like *dhātu-s, nāman-s* also are classified under more then a hundred heads (general meanings), which are to be understood as conveying different shades of meanings according to the context in which they occur.

After this follows the *Nipātānukramaṇī* about which, however, the author has given no information except the remark : I have discussed (and explained)

13. The latter half of line 1. This reminds one of Yāska's remark : *tatra nāmāny ākhyātajānīti Śākaṭāyanaḥ nairuktasamayaś'ca/Nir.* 1.12

14. *Read : Ācakṣate hi vākyārthaṁ tiṅvibhaktisamanvitāḥ* *ibid.* line 2.

15. See n. 7 above

16. It may be observed here that our author's *Ṛgvedavyākhyā* (described by him as *dvādaśyanukramaṇikā* in the very opening line) appears to open with these words, when with slight alterations, the opening verse is properly reconstructed. The verse may read as follows :

Oṁ namo vāsudevāya sārabhūtasusaṅgrahaḥ/
dvādaśyanukramaṇikā kriyate saṁhitāsamā/

The printed text has *bhagavate* before *vāsudevāya*; and reads *susaṁgrahaḥ* and *samam* (which are here emended by dropping the final *h* and *m* into *susaṅgraha* and *sama).* The remaining portion (which also can be restored into the next original verse) seems to speak of ten means *(daśa upāyāḥ)*, presumably, of interpretation. At any rate there can be no doubt that the author himself has described the commentary that follows, as the *Dvādaśī anukramaṇikā ;* and clearly shows that this commentary cannot be identified with that of Venkaṭamādhava.

17. Read : *Oṁ namo vāsudevāya namadheyavinirṇayaḥ/*
vṛddhopadeśād ākhyātād viśeṣaṇasamanvayāt/
svarato brāhmaṇād arthād..........lines 1-3

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

therein many senses (in which *nipāta-s* are used), or perhaps what is meant by him is : 'Many points *(bahavah arthāh)* (of course, pertaining to *nipāta-s)* I have expounded in it. The original statement of the author is : *arthā hi bahavas tasyām mayā vyutpāditā iti)*. In the available portion of his last *anukramaṇī* (the *Mantrārthānukramaṇī*, which is the same as Mādhava's *Ṛgvedabhāṣya)*, *Mādhavānukramaṇī* has not referred to the *Nipātānukramaṇī* more than once.[18] And that is not enough to say definitely what are the lines on which he has dealt with the *nipāta-s* in his *Nipātānukramāṇī*.

The next *anukramaṇī*,[19] the author has named the *Gūḍhārthapadagocarā anukramaṇī*, and he has further stated that in it are explained, in the lines of Yāska's *Nirukta*, words whose process of formation is not clear on the face. Mādhava reproduces the views of Manu and also of Yāska, saying that the Vedic words should not be explained to one not proficient in grammar *(avaiyākaraṇāya)*, one who has not ceremoniously approached the teacher *(anupasanna)*; nor should he, under any circumstance, explain the words to the impure *(aśuci)*, even by mistake. Manu has enumerated ten (types of) persons to whom alone (and not to others) instructions should be imparted. Finally Manu remarks that since the meaning of the *mantra-s* must be learnt or grasped by the twice-born *(dvijaih)*, the means for the same will be explained in the *anukramaṇī* hence this *anukramaṇī* should be studied by the *bahvṛca-s* (the *Ṛgvedin-s*)[20].

The fifth is devoted to an exposition of the varied meanings which are conveyed by the various *sup* and *tin* formations. In brief, this *anukramaṇī* is devoted to an exposition of the declentional and conjugational forms.[21]

Fixation of the meaning on the basis of accentuation *(Svaraḥ arthasya nirṇayaḥ)* forms the subject of the sixth *anukramaṇī* and it is to be resorted to and utilised by wise men *(nipuṇaiḥ nṛbhiḥ)*.[22]

The subject-matter of the seventh *anukramaṇī* is highly interesting and important in more ways than one. It is rather too wide for a short span.

18. Commenting on *yathā* (in 1.34.4), *Mahādeva* remarks *upamārthīyāḥ sampratyarthāś ca bhavanty-ananvitopamārthā iti nipātānukramaṇikāyām asmābhir uktam* (p.259). In another place commenting on *yathā*, he writes : *yathetyasyanudātatvam upamārthasya bhavati/prakāravacanasyodattatvam vaktavyam iti sarvānukramaṇyām*/com.on 1.34.4 (p.169) But in the *upodghāta* itself he declares : *arthā hi bahavas tasyām mayā vyutpāditā iti/ upodghāta*, line 80. This arouses our curiosity, with little hope of being satisfied.

19. The views in this *Anukramaṇī* seem to be based on those of Yāska and Manu, as the editor himself had pointed out.

20. Our curiosity is roused (with little chance of being satisfied) when we read : mantrārthāś cāvagantavyo *yathāśakti dvijair iti/vakṣyante hetavastatra grāhya sā bahvṛcair ātaḥ/upodghāta* lines 88f.

21. Read *Upoghātā* lines 90 f.

22. Here Mādhava states his tenet, *svarātrthasya nirṇayaḥ* line 92

CC-0. AkhTil·Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

It throws a flood of light on the *pada-pāṭha* of Śākalya; and its importance as an aid to Vedic interpretation can hardly be exaggerated. Thus owing to its varied importance for the study of the *Vāsa.* it would be better to disuss it separately in the hope of being able to do some justice to it.[23]

The eighth *anukramaṇī portraits* to *ṛṣi-s,* and *Mādhavānukramaṇī* tells us that knowledge of the name of the seer (ṛṣi) and information about him (of course as found in the Brāhmaṇa-s and other sources) is helpful in fixing up the meaning of the *mantra-s.* Hence, it is essential (even) for the *prājñatama* (the most learned or the wisest of the Vedic scholars) to pay attention to it.[24]

Next in order is the *Chando'nukramaṇī* dealing with Vedic metres, and some peculiar problems connected with them. Each *pāda* in a *ṛk* has its own *(avāntara)* meaning; and the meaning of the whole *ṛk* (all *pāda-s* together) is the sum-total *(samudaya)* of these *(avāntara) artha-s.* And this is brought into being by the wise ṛṣi-s. That is why, that is to say, for arriving at the *artha* of the whole *ṛk-s* (or even hymns) as seen by the wise *ṛṣi-s* a study or close perusal of the *Chanodo'nukramaṇī* is highly essential.[25]

The *Chando'nukramaṇī* is important for its other aspects also. For, it is in this *anukramaṇī* that Mādhava has fully discussed the problem of *nyūnādhikapadapāda-s.* It is well-known that the verses of the *Ṛgveda* are measured, and are thus expected to have a particular number of syllables in each *pāda.* But very often cases are found where the verses contain sometimes more syllables or sometimes less syllables than what are actually required. In such cases, they have to be brought to the required number of syllables either by reducing the number or by enhancing it in keeping with the instructions of the *Prātiśākhya-s.* And the proper way of achieving this result is shown in this *Anukramaṇī.*

The importance of the tenth *Anukramaṇī* lies in the fact that men can arrive at the real menaing of the *mantra-s* only if they know beforehand the *devatā-s* of the various *mantra-s.*[26] In the absence of an accurate knowledge of the *devatā--s* of the respective ṛk-s or groups of ṛks a correct understanding of the *mantra-s* would be impossible.

---

23. This *Anukramaṇī,* being highly intriguing, will be dealt with in a separate article.
24. *Mādhava declares* that *ṛṣijñāna leads* to *ṛcām arthaviniścayah;* but does not illustrate the point.
25. Very often various *pāda-s* of the *ṛks* have their own *(avāntara)* meaning, and the meaning of the whole *ṛk* is to be arrived at by combining them. In the absence of any illustration it is rather hard to realise what Mādhava has in mind here for some discussion on metre by Mādhava. See Devasthali, *Ṛgveda-vyākhyā* Mādhava : *Some Salient Features* (to appear in the next number of the *Journal of the Asiatic Society of Bombay.* For a more detailed discussion on Mādhava's views on metres, see Mādhava's *Mantrārthanukramaṇī : Its Special Features,* (Views on Vedic Metres, in Prof. Srikrishna Sharma Volume).
26. See *Upodghāta,* lines 118 f.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

The next *Anukramaṇī* deals with *itihāsa,* which signifies the various accounts narrated in Vedic literature, particularly the Brāhmaṇa-s. As long as these accounts are not known, it will be impossible for us to understand the correct meaning of such texts, says Mādhava.[27]

The last one is the *Mantrārthānukramaṇī.* Mādhava tells us that this last *Anukramaṇī* serves a double purpose. Since all these eleven *Anukramaṇī-s* have been composed with some particular purpose in each case, the natural consequence is that some portions of the *Ṛgveda* have been left uncovered, naturally because those portions, present no problems pertaining to the subject-matter of any of these *Anukramaṇī-s.* And these portions thus left uncovered so far have to be dealt with and explained for the sake of completion, if not for anything else.

Moreover, it is also likely that there may occur cases where problems, similar to the ones dealt with in the previous *Anukramaṇī-s* occur, in the portions not covered so far, and these will serve as additional illustrations of the rules stated and illustrated in the previous *Anukramaṇī-s.*

Thus, on the one hand, this last *Anukramaṇī* serves the purpose of a commentary on the portions left untouched so far, while, on the other, it serves as further illustration for the various rules and principles discussed and illustrated in the previous *Anukramaṇī-s.*[28]

This general survey of the contents of the *Mādhavānukramaṇī* is enough to show the importance of this work in the field of *Ṛgveda* exegesis and studies. It is to be regretted that this work, however, has not yet been fully recovered and made available in print. Moreover, a description of this work is also to be completed as yet. It will be complete only when we get acquainted with the seventh *Anukramaṇī,* which deals with the *Padapā ṭha,* the importance of which for Vedic studies can be realised by the fact that Mādhava has described it as a sort of Śakalya's commentary on the *Ṛgveda.*[29]

■ ■ ■

---

27. See *Upodghāta* lines 120 f.

28. The twelfth *anukramaṇī* serves a double purpose. It explains parts not covered by the previous *anukramaṇī-s,* and at the same time offers additional illustrations and version of the principles taught in them. See *upodghāta* lines 122-125.

29. Read : *saptamy anukramaṇikā śākalyam anudhāvati/*
vyākhyātaivaṁ hi teneyaṁ saṁhitāpadadarśanāt/ lines 94f
kṛtavyākhyaiva teneyam ṛṣiṇā dāśatayyābhūt/
line 108

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कालिदास और भारवि के हिमालय-वर्णन– एक तुलनात्मक प्रस्तुति

डॉ. कमलाकान्त मिश्र, नई दिल्ली

आचार्य कुन्तक द्वारा प्रतिपादित तीन काव्य–मार्गों[1] में से सुकुमार मार्ग के प्रतिनिधि कविशिरोमणि कालिदास हैं तथा विचित्र मार्ग के प्रतिनिधि महाकवि भारवि। कालिदासकृत 'मेघदूत' और 'कुमारसम्भव' तथा भारविप्रणीत 'किरातार्जुनीय' में हिमालय–वर्णन उपलब्ध होता है। इन दोनों कवियों के द्वारा उपन्यस्त हिमालय–वर्णन के तुलनात्मक विश्लेषण को प्रस्तुत करने का इस शोधपत्र में प्रयास किया गया है।

कुन्तक ने अपने 'वक्रोक्तिजीवित' में सुकुमार, मध्यम और विचित्र– इन तीन काव्यमानों का विशद विवेचन किया है। प्रत्येक काव्य रचना कुन्तकनिर्दिष्ट इन तीन मार्गों में से किसी एक का मुख्य रूप से प्रतिनिधित्व अवश्यमेव करती है। वाल्मीकि और कालिदास सुकुमार मार्ग के कवि हैं। वाल्मीकि के रसमय पद्धति वाले सुकुमार मार्ग का स्पष्ट अनुकरण कालिदास की रचनाओं में परिलक्षित होता है। सुकुमार मार्ग के सभी गुण कालिदास की रचनाओं में पाये जाते हैं। उनकी रचनाओं में माधुर्य का मधुर निवेश, प्रसाद की स्निग्धता, पदों का सुन्दर विन्यास, अर्थ–सौष्ठव, अलङ्कारों का मञ्जुल प्रयोग तथा रसों का सम्यग् निबन्धन देखा जा सकता है। कालिदास की कविता का प्रमुख वैशिष्ट्य वर्ण्य–विषय तथा वर्णन–प्रकार का सुन्दर सामञ्जस्य है। वे चुने हुए थोड़े शब्दों में जिन अभिलषित भावों को अभिव्यक्त कर देते हैं, वह उनके कुशल कवि–कर्म का परिचायक है। औचित्य का वे सतत ध्यान रखते हैं। किसी भी भाव को व्यक्त करने के लिए वे उन्हीं शब्दों का प्रयोग करते हैं जिससे भावाभिव्यक्ति कलात्मक और रुचिर हो। कालिदास का युग अलङ्कारों की झङ्कार का युग नहीं था। उस समय तो रसवती उक्तियों में ही सहृदय–समाज भावविभोर हो जाया करता था। कालिदास की कविता में अलङ्कारों का सुन्दर प्रयोग हुआ है, किन्तु वह ऐसा चमत्कारजनक नहीं है कि पाठकों का हृदय वर्ण्य–वस्तु को छोड़कर अलङ्कारों की छटा की ओर आकृष्ट हो जाये।

भारवि को विचित्र–मार्ग की परम्परा का सर्वप्रथम कवि माना जाता है। आचार्य कुन्तक द्वारा बताये गये विचित्र मार्ग के सभी गुण इनके काव्य में देखे जा सकते हैं। इनके काव्य के अनुकरण पर ही माघ ने अपने वैदुष्य के प्रदर्शनार्थ 'शिशुपालवध' की रचना की। श्रीहर्षप्रणीत 'नैषधीयचरित' भी इसी मार्ग की प्रतिनिधि रचना है। इस प्रकार बृहत्त्रयी के तीनों काव्य विचित्र

1. वक्रोक्तिजीवित, 1.24-57

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मार्ग के अन्तर्गत आते हैं। विचित्र मार्ग का सर्वप्रथम लक्षण है शब्द और अर्थ के अन्दर उक्ति–वैचित्र्य रूप वक्रता का स्फुरित होना। इस मार्ग के कवि यद्यपि किसी वस्तु का नूतन वर्णन नहीं करते तथापि उक्ति–वैचित्र्य मात्र से उसे किसी अपूर्व कोटि तक पहुँचा देते हैं। भारवि ने अपने काव्य में ऐसी चमत्कारपूर्ण उक्तियों का सन्निवेश किया है कि पाठक का हृदय आह्लादित हुए बिना नहीं रह सक़ता है। अनेक नूतन कल्पनाओं को प्रस्तुत करने में भी भारवि का नैपुण्य प्रशंसनीय है।

संस्कृत के काव्य रस–प्रधान हैं, किन्तु वस्तु–वर्णनों की भी उनमें बहुलता रहती है। संस्कृत कवियों का यह वैशिष्ट्य रहा है कि वे साधारण से साधारण वस्तु को अपनी कल्पना, सहृदयता, सूक्ष्मदर्शिता तथा वर्णनचातुरी से इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं कि पाठक या श्रोता के सम्मुख उस वस्तु का समग्र और चित्ताकर्षक रूप उपस्थित हो जाता है। काव्यों में वस्तु-वर्णन को आचार्यों ने अत्यावश्यक माना है और इसीलिए उसकी लम्बी सूची उन्होंने दी है।[2] लगभग सभी आचार्यों द्वारा वस्तुवर्णनार्थ परिगणित विषयों में पर्वत का उल्लेख प्राप्त होता है। इसी पर्वत–वर्णन के अन्तर्गत हिमालय पर्वत आता है। कालिदास ने 'कुमारसम्भव' के आरम्भ में तथा 'मेघदूत' में हिमालय का वर्णन किया है। 'कुमारसम्भव' में शिव–पार्वती का कथानक है। पार्वती पर्वतपुत्री है इसलिए हिमालय पर्वत–वर्णन से ही कवि ने काव्य का शुभारम्भ किया है। 'मेघदूत' में मेघ की यात्रा के प्रसङ्ग में हिमालय–वर्णन को उपन्यस्त किया गया है। भारवि के 'किरातार्जुनीय' में नायक अर्जुन पाशुपत अस्त्र की प्राप्ति के लिए जब इन्द्रकील पर्वत पर तप करने जाते हैं तब पह़ले वे हिमालय पर पहुँचते हैं और हिमालय की शोभा को स्वयं देखते हैं। अर्जुन एक यक्ष के साथ हिमालय पर पहुँचते हैं। इस पर्वत का दृश्य यक्ष के नेत्रों के सामने जैसा आया, उसी प्रकार वर्णित हुआ है। इसलिए इस पर्वत के प्रति भावों का आश्रय यक्ष ही लगता है, किन्तु यक्ष के अतिरिक्त स्वयं कवि तथा अर्जुन भी आश्रय हैं, क्योंकि आरम्भ में कवि ने अपनी ओर से हिमालय का वर्णन किया है। अनन्तर अर्जुन हिमालय को देखकर इतने अधिक आश्चर्यचकित हो जाते हैं कि यक्ष उन्हें देखकर हिमालय–वर्णन करने के अपने लोभ का संवरण नहीं कर पाता है। इस प्रकार कवि, अर्जुन और यक्ष– तीनों ही पर्वत के प्रति भावों के आश्रय हैं। वैसे इस प्रकार के प्राकृतिक दृश्य श्रोता या पाठक के भावों के भी आलम्बन होते हैं। कालिदास ने 'कुमारसम्भव' का आरम्भ ही हिमालय वर्णन से किया है। उनकी दृष्टि सर्वप्रथम उसके देव–स्वरूपत्व पर गयी है–

अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा हिमालयो नाम नगाधिराजः।
पूर्वापरौ तोयनिधी वगाह्य स्थितः पृथिव्या इव मानदण्डः।।[3]

इधर भारवि भी हिमालय की उच्चता के वर्णन से ही हिमालय वर्णन का आरम्भ करते

---

2. भामह काव्यालंकार, 1.20
काव्यादर्श, 1.16-17
रूद्रट काव्यालंकार, 16.11-15
साहित्यदर्पण, 6.322-324

3. कु. स., 1.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

हैं। हिमालय इतना ऊँचा है जिससे मालूम पड़ता था कि वह सुमेरु पर्वत को जीतने के लिए इतना ऊँचा हो रहा है अथवा वह दिशाओं का अवसान देखने के लिए अत्युत्कण्ठित है। उसकी ऊँचाई से यह भी प्रतीति होती थी कि वह आकाश लाँघकर आगे बढ़ना चाहता है–

अथ जयाय नु मेरुमहीभृतो रभसया नु दिगन्तदिदृक्षया।
अभिययौ स हिमाचलमुच्छ्रितं समुदितं नु विलङ्घयितुं नभः।।[4]

इस प्रकार यहाँ हिमालय की उच्चता की शोभा का वर्णन उत्प्रेक्षा के सहारे अत्यन्त सुन्दर बन पड़ा है। एक अन्य स्थल पर भारवि कहते हैं– इसकी ऊँचाई के कारण सूर्य जिस ओर रहता है, उस ओर का भाग–प्रकाशित रहता है और दूसरी ओर का भाग घने अन्धकार से आच्छादित रहता है अर्थात् एक ओर दिन और दूसरी ओर रात्रि रहती है। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि यह हिमालय मानों शिवजी है जो गजचर्म पहने हुए हैं तथा अट्टहास कर रहे हैं, क्योंकि शिवजी के सामने का भाग उनके हास से प्रकाशित रहता है और पीछे का भाग गज–चर्म से अन्धकाराच्छन्न रहता है–

तपनमण्डलदीपितमेकतः सततनैशतमोवृतमन्यतः।
हसितभिन्नतमिस्रचयं पुरः शिवमिवानुगतं गजचर्मणा।।[5]

हिमालय के ऊपरी शिखरों पर रहने वाले विश्वावसु प्रभृति सिद्ध लोग पहले धूप की कड़ी गर्मी से घबराकर कुछ देर नीचे आने पर मध्यशिखर में रहने वाले मेघों की छाया का सेवन कर मेघ की वृष्टि से अधिक जाड़ा लगने पर फिर से धूप वाले ऊपर के शिखरों पर ही चले जाते हैं– कालिदास का यह वर्णन भी हिमालय की उच्चता का ही निदर्शक है–

आमेखलं सञ्चरतां घनानां छायामधः सानुगतां निषेव्य।
उद्वेजिता वृष्टिभिराश्रयन्ते श्रृङ्गाणि यस्यातपवन्ति सिद्धाः।।[6]

हिमालय अनन्त रत्नों का प्रभवस्थान है। अनन्तरत्नसम्पन्नता के प्रसंग में ही कालिदास की वह प्रसिद्ध उक्ति प्राप्त होती है जिसमें गुणसमुदाय में एक दोष के छिपने का उल्लेख उपलब्ध होता है–

अनन्तरत्नप्रभवस्य यस्य हिमं न सौभाग्यविलोपि जातम्।
एको हि दोषो गुणसन्निपाते निमज्जतीन्दोः किरणेष्विवाङ्कः।।[7]

हिमालय में भारवि ने नगर की कल्पना की है। हिमालय के भूभोग नगर के समान है। वे नगर विविध रत्नों की किरणों से प्रकाशित हैं। अमराङ्गनाओं से उपयुक्त लतायें उस नगर

---

4. किरात., 5.1
5. वही, 5.2
6. कुमार, 1.5
7. वही, 1.3

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

के भवन हैं। ऊँची–ऊँची शिलाओं के बीच के रिक्त स्थान नगर के फाटक हैं और सुन्दर फूलों के वन ही पुष्पोद्यान हैं।[8]

हिमालय को सर्वरत्न–सम्पन्न बतलाया गया है। इसके शिखर रत्न–राशियों से पूर्ण हैं।[9] हिमालय के शिखर अनेक मणियों की प्रभा से रञ्जित रहने के कारण तथा बर्फ से ढके होने के कारण शुभ्र दिखलाई पड़ते हैं। उस पर धवल वर्ण मेघमण्डल इन्द्रधनुष् के संग होता हुआ व्यक्त नहीं हो पाता है। जब कभी वह गम्भीर गर्जन करता है तब स्पष्ट हो जाता है कि हिमालय के शिखर पर मेघ भी हैं–

ससुरचापमनेकमणिप्रभैरपपयोविशदं हिमपाण्डुभिः।
अविचलं शिखरैरुपबिभ्रतं ध्वनितसूचितमम्बुमुचां चयम्।।[10]

नवीन विकसित जपाकुसुम के सदृश पद्मरागादि मणियां हिमालय पर विराज रही हैं। हिमालय के सूर्यकिरण–रञ्जित सुवर्ण–शिखरों पर जब पद्मरागादि मणियों की चमक पड़ती है तो वे शिखर दिन में ही सायंकालीन शोभा को धारण करने लगते हैं–

नवविनिद्रजपाकुसुमत्विषां द्युतिमता निकरेण महाश्मनाम्।
विहितसान्ध्यमयूखमिव क्वचिन्निचितकाञ्चनभित्तिषु सानुषु।।[11]

इधर 'कुमारसम्भव' में भी हिमालय अप्सराओं के विलास के अलङ्कारों का सम्पादन करने वाली और मेघ के खण्डों में रंग का संक्रमण करने वाली धातुमत्ता को असमय में प्राप्त सन्ध्या की तरह शिखरों पर धारण करता है–

यश्चाप्सरोविभ्रमण्डनानां सम्पादयित्रीं शिखरैर्बिभर्ति।
बलाहकच्छेदविभक्तरागामकालसन्ध्यामिव धातुमत्ताम्।।[12]

हिमालय पर गजमुक्ता भी प्रभूत परिमाण में उपलब्ध है–

पदं तुषारस्रुतिधौतरक्तं यस्मिन्नदृष्ट्वापि हृतद्विपानाम्।
विन्दन्ति मार्गं नखरन्ध्रमुक्तैर्मुक्ताफलैः केसरिणां किराताः।।[13]

इस हिमालय पर स्फटिक और रजत की दीवार की छाया सूर्य की किरणों से सङ्क्रान्त होकर ऊँची हो गयी है, इन्द्रनील मणियों के प्रभापुञ्ज से उन्हें उत्कर्ष मिल गया है·

---

8. मणिमयूखचयां शुकभासुराः सुरवधूपरिमुक्तलतागृहाः।
दधतमुच्चशिलान्तरगोपुराः पुर इवोदितपुष्पवना भुवः।। किरात., 5.5

9. वही, 5.10

10. वही, 5.12

11. वही, 5.8

12. कु. स., 1.4

13. वही, 1.6

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

और वे हंस की भाँति स्वच्छ हैं, जिससे उन्हें देखकर मध्याह्नकाल में ही चन्द्रिका का भान होता है–

नीतोच्छ्रायं मुहुरशिशिररश्मेरुस्रैरानीलाभैर्विरचितपरभागा रत्नैः।
ज्योत्स्नाशङ्कामिह वितरति हंसश्येनी मध्येऽप्यह्नः स्फटिकरजतभित्तिच्छाया।।[14]

इस प्रकार भारवि हिमालय पर अनेक रत्नों की उपस्थिति का चमत्कारपूर्ण वर्णन कर कालिदास से कहीं आगे निकल गये हैं। कालिदास 'अनन्तरत्नप्रभवस्य' कहकर ही सन्तुष्ट हो जाते हैं, जबकि भारवि इसकी रत्नसम्पन्नता का बार–बार तथा अनेकविध वर्णन करते हैं।[15]

कालिदास ने हिमालय पर सरल[16], देवदारू[17] तथा कीचक[18] वृक्षों तथा कमलपुष्पों[19] का वर्णन किया है। हाथी अपने गण्डस्थल के कण्डू के अपमोदनार्थ सरल वृक्षों को विघट्टित करते हैं। रगड़ से उन वृक्षों से क्षीर टपकने लगता है और उस क्षीर से उत्पन्न गन्ध हिमालय के शिखरों को सुरभित कर देती है–

कपोलकण्डूः करिभिर्विनेतुं विघट्टितानां सरलद्रुमाणाम्।
यत्र सुतक्षीरतया प्रसूतः सानूनि गन्धः सुरभीकरोति।।[20]

भारवि ने हिमालय पर अनेक वृक्षों तथा पुष्पों के होने का वर्णन किया है। वहाँ कमल,[21] कदम्ब तथा तमाल[22] के वन पाये जाते हैं। यह हिमालय बड़े–बड़े कदम्ब के पुष्पों से सुशोभित हो रहा है। यह गुंथे हुए पुष्पमाल्य के सृदश तमाल के वनों से व्याप्त हो रहा है। बिन्दु–बिन्दु हिमजल इस पर से परिस्रवण कर रहा है। यहाँ मदस्रावी और सुन्दर शुण्ड वाले हाथी विचरण करते हैं–

पृथुकदम्बकदम्बकराजितं ग्रथितमालतमालवनाकुलम्।
लघुतुषारतुषारजलश्च्युतं धृतसदानसदाननदन्तिनम्।।[23]

हिमालय पर अनेक महौषधियाँ हैं।[24] हिमालय पर स्थित कन्दराओं का भी बहुशः वर्णन

---

14. किरात., 5.31
15. वही, 5.8, 10, 12, 20, 31
16. कुमार., 1.9, मेघदूत–पूर्वमेघ. 5.6
17. कुमार., 1.15
18. वही, 1.8, मेघदूत–पूर्वमेघ. 59
19. कुमार., 1.6
20. किरात., 1.9
21. वही, 5.7, 13
22. वही, 5.9
23. वही, 5.9
24. कुमार., 1.2,10, किरात. 5.14, 28

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

किया गया है।[25] इन औषधियों में रात्रि के समय चमक दृष्टिगत होती है। इस प्रकार ये औषधियाँ गुफाओं में रात्रि के समय बिना तेल के दीपक का काम करती हैं–

वनेचराणां वनितासखानां दरीगृहोत्सङ्गनिषक्तभासः।
भवन्ति यत्रौषधयो रजन्यामतैलपूराः सुरतप्रदीपाः।।[26]

भारवि ने भी लिखा है कि औषधियाँ दीपमालिकायें[27] हैं। जिस प्रकार नीतिमान् राजा की राज्यलक्ष्मी सन्ध्या, पूजन, तर्पणादि गुणों से अलौकिक शक्ति प्राप्त कर सर्वदा उस राजा के प्रताप की अभिवृद्धि किया करती है, उसी प्रकार लोकपूज्य इस हिमालय पर औषधियाँ क्षेत्र–गुण–सम्पत्ति से परम शक्ति प्राप्त कर अहर्निश प्रज्ज्वलित रहने से विश्राम नहीं कर पाती हैं :

गुणसम्पदा समधिगम्य परं महिमानमत्र महिते जगताम्।
नयशालिनि श्रिय इवाधिपतौ विरमन्ति न ज्वलितुमोषधयः।।[28]

महौषधियाँ रात्रि में दीपक का काम करती हैं– यह भाव भारवि ने स्पष्ट रूप से कालिदास से लिया है। हाँ, उसे प्रस्तुत किया है अपनी नूतन कल्पना के साथ और उनकी वह कल्पना भी राजनीति पर आश्रित है।

हिमालय पर अनेक पशु–पक्षी भी रहते हैं। कालिदास ने हाथी,[29] सिंह,[30] मृग–मृगियाँ,[31] कस्तूरी मृग,[32] चमरी मृगियाँ[33] और शिखण्डी[34] का वर्णन किया है। कोकिल[35] और राजहंस[36] का वर्णन उन्होंने पार्वती के स्वर तथा गति के सौन्दर्य को दर्शाने के लिए किया है।

---

25. कुमार., 1.8,10, 12, 14; मेघदूत, पूर्वमेघ, 59
26. वही, 1.10
27. किरात, 5.28
28. वही, 5.24
29. कुमार, 1.6, 9
30. वही, 1.6
31. वही, 1.15, 46
32. मेघदूत, 55
33. कुमार., 1.13,48 मेघदूत, 56
34. कुमार., 1.15
35. स्वरेण तस्याममृतस्रुतेव प्रजल्पितायामभिजातवाचि।
    अप्यन्यपुष्टा प्रतिकूलशब्दा श्रोतुर्वितन्त्रीरिव ताड्यमाना।। वही, 1.45
36. सा राजहंसैरिव सन्नताङ्गी गतेषु लीलाञ्चितविक्रमेषु।
    व्यनीयत प्रत्युपदेशलुब्धैरादित्सुभिर्नूपुरसिञ्जितानि।। वही, 1.34

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

भारवि ने हिमालय पर हाथी,[37] सर्प,[38] कलहंस,[39] कुररी[40], कोकिल आदि विभिन्न पशुपक्षियों की उपस्थिति का वर्णन किया है। दोनों ही कवियों द्वारा प्रस्तुत पशुओं तथा पक्षियों का वर्णन अति सुन्दर तथा चित्ताकर्षक है।

कालिदास ने पर्वतों का मानवीकरण किया है। तभी तो नगाधिराज हिमालय के मेना के साथ विवाह का वर्णन किया गया है। फिर पुत्र मैनाक तथा पुत्री पार्वती के जन्म का वर्णन है। कालिदास ने हिमालय पर अनेक प्रकार के स्त्री तथा पुरुषों के रहने का वर्णन किया है। कालिदास के अनुसार वहाँ निम्नलिखित प्राणियों का निवास है–

1. हिमालय
2. मेना
3. मैनाक
4. पार्वती
5. पार्वती की सखियाँ
6. अप्सरायें
7. विद्याधर तथा विद्याधर–सुन्दरियाँ
8. वनेचर तथा उनकी वनितायें (किरात तथा किरातांगनायें)
9. किंपुरुष तथा अश्वमुखी किन्नरियाँ (किन्नर तथा किंपुरुषाङ्गनायें)
10. सिद्धजन
11. सप्तर्षिगण

इन सभी प्राणियों के अनेकविध वर्णन कालिदास ने प्रस्तुत किये हैं यथा अप्सराओं का सविलास अलङ्करण, सिद्धजनों का हिमालय के अलग–अलग शिखरों पर जाकर कभी धूप, कभी वर्षा और कभी शीत का सेवन, किरातों द्वारा सिंहों का आखेट, विद्याधर–सुन्दरियों द्वारा अनंगलेखलेखन, संगीत–निष्णात किन्नरों द्वारा गान्धार ग्राम में गायन, अश्वमुखी किन्नरियों के हिमशिलाखण्डों पर सविलास मन्थरगमन, आखेटार्थ प्रस्थित किरातों द्वारा शीतल, मन्द और सुगन्ध वायु का सेवन तथा सप्तर्षियों द्वारा पद्मावचय के सुन्दर वर्णन पाठकों और श्रोताओं को

---

37. वही, 5.9
38. वही, 5.11
39. वही, 5.13
40. वही, 5.25
41. वही, 5.26

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

बलात् आकृष्ट करते हैं। हिमालय पर अनेक लोग सपत्नीक निवास करते हैं। इस प्रसंग में कालिदास ने विद्याधर–रमणियों द्वारा अपने प्रियतमों को भूर्जपत्र पर धातुरसों से अनङ्गपत्र लिखकर भेजने का अति सुन्दर वर्णन किया है–

न्यस्ताक्षरा धातुरसेन यत्र भूर्जत्वचः कुञ्जरबिन्दुशोणाः।
व्रजन्ति विद्याधरसुन्दरीणामनङ्गलेखक्रिययोपयोगम्।।[42]

इसी प्रकार रात्रि में औषधियों के दीपक का काम करने तथा मेघों के तिरस्करिणी (परदा) का काम करने के वर्णन के व्याज से कालिदास ने वनेचर–वनिताओं तथा किंपुरुषाङ्गनाओं के सुरत का वर्णन किया है।[43]

कालिदास ने अप्सराओं, विद्याधररमणियों, वनेचरवनिताओं तथा किन्नरियों के सविलास मण्डन तथा सम्भोगादि का वर्णन किया है, किन्तु भारवि ने अमराङ्गनाओं के सुरत का ही प्रमुखतः वर्णन किया है। भारवि के अनुसार हिमालय के भूभाग नगर के समान हैं। अमराङ्गनाओं से उपभुक्त लतायें उस नगर के भवन हैं। हिमालय पर अनेक नदियाँ भी हैं, जिनकी उपमा कवि ने नव–विवाहिता रमणी से दी है। इन सरिताओं में सुर–सुन्दरियाँ जलक्रीड़ा करती हैं।[44] इन सरिताओं ने वृक्षों से अपने को आवृत्त किया है तथा इनके कुच–तटों पर उशीर लगा हुआ है।[45] हिमालय के उच्च शिखरों पर गंगा प्रवाहित होती है।[46] सुर–सुन्दरियाँ हिमालय पर ही रहती हैं। यहाँ पर फूलों की शय्यायें, जो चरण में लगाये गये महावर से रञ्जित हैं, जिन पर म्लान पुष्प पड़े हुए हैं और जो अत्यन्त विमर्दित हो गयी हैं, दृष्टिगत हो रही हैं, जिनसे सुराङ्गनाओं के अत्यन्त रागोद्रेकपूर्वक कामोपभोग की क्रिया सूचित होती है–

दिव्यस्त्रीणां सचरणलाक्षारागा रागायाते निपतितपुष्पापीडाः।
पीडाभाजः कुसुमचिताः साशंसं शंसन्त्यस्मिन्सुरतविशेषं शय्याः।।[47]

पातालरक्षक वासुकि की अत्यन्त प्रिय तथा समस्त स्वादों को फीका करने वाली सुधा भी यहीं प्राप्त होती है।[48] सब मिलाकर हिमालय की शोभा इतनी अधिक है तथा वहाँ प्राप्त सुख–सुविधायें भी इस प्रकार की हैं कि दिव्य–रमणियाँ हिमालय को स्वर्ग से भी अधिक अच्छा मानती हैं। हिमालय पर शोभासम्पन्न लताकुञ्ज ही भवन हैं। औषधियाँ दीपमालिकायें हैं।

---

42. कु. सं., 1.7

43. वनेचराणां वनितासखानां दरीगृहोत्सङ्गनिषक्तभासः।
भवन्ति यत्रौषधयो रजन्यामतैलपूराः सुरतप्रदीपाः।।
यत्रांशुकाक्षेपविलज्जितानां यदृच्छया किंपुरूषाङ्गनानाम्।
दरीगृहद्वारविलम्बिबिम्बास्तिरस्करिण्यो जलदा भवन्ति।। वही, 1.10, 14

44. किरात., 5.7, 10,11

45. वही, 5.25

46. वही, 5.15

47. वही, 5.23

48. वही, 5.27

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कल्पवृक्ष के नये–नये पल्लव तल्प हैं। कमलवन का स्पर्श करने के कारण रतिजनित खेद को दूर भगाने वाला वायु भी यहाँ सतत वर्तमान है। इन कारणों से दिव्याङ्गनायें स्वर्ग को भी भूल बैठी हैं–

श्रीमल्लताभवनमोषधयः प्रदीपाः शय्या नवानि हरिचन्दनपल्लवानि।
अस्मिन्रतिश्रमनुदश्च सरोजवाताः स्मर्तुं दिशन्ति न दिवः सुरसुन्दरीभ्यः।।[49]

इस प्रकार भारवि ने अमरांगनाओं की रति का विशेषेण वर्णन किया है, जबकि कालिदास ने अन्य जाति की रमणियों का। हिमालय पर वर्तमान वायु भी भारवि की दृष्टि में रतिखेदापहारी है, जबकि कालिदास ने हिमालय पर जिस वायु का वर्णन किया है वह शीतल, मन्द तथा सुरभित है–

भागीरथीनिर्झरसीकराणां वोढा मुहुः कम्पितदेवदारुः।
यद्वायुरन्विष्टमृगैः किरातैरासेव्यते भिन्नशिखण्डिबर्हः।।[50]

भारवि ने हिमालय पर अनेक सरिताओं का वर्णन किया है। उन्होंने वहाँ मानसरोवर का भी वर्णन किया है, जिसमें कमल खिले हुए हैं और जिसमें कलहंसों का निवास है।[51] कालिदास ने हिमालय पर भागीरथी तथा सरोवर का वर्णन किया है, जिस सरोवर में पद्म खिले रहते हैं।[52] उन्होंने 'मेघदूत' में शैलराजावतीर्ण गंगा का उल्लेख किया है।[53]

जीवन में ललितकलाओं का प्रमुख स्थान है और उन ललितकलाओं में भी संगीत का और भी महत्त्वपूर्ण स्थान है। सङ्गीत के अन्तर्गत गायन, वादन और नृत्य की गणना होती है। हिमालय–वर्णन के प्रसङ्ग में कालिदास ने वर्णन किया है कि किस प्रकार कीचकों के अन्दर जब वायु प्रवेश करता है, तो वे सुमधुर ध्वनि करते हैं और ऐसा लगता है मानों गायन के अभिलाषुक किन्नरों को तान जैसी प्रदान करते हैं, जिसे सुनकर वे सहसा अपना संगीत प्रारम्भ कर देते हैं। इस प्रकार ये कीचक वेणु का कार्य करते हैं। यहाँ एक ही पद्य में संगीत के गायन तथा वादन का उल्लेख हुआ है–

यः पूरयन् कीचकरन्ध्रभागान् दरीमुखोत्थेन समीरणेन।
उद्गास्यतामिच्छति किन्नराणां तानप्रदायित्वमिवोपगन्तुम्।।[54]

इसी प्रकार 'मेघदूत' में भी कवि ने हिमालय के कीचकों के वायु से पूरित होने पर मधुर रूप से शब्द करने का वर्णन किया है। रक्तकण्ठी किन्नरियाँ वहाँ त्रिपुर–विजय का गान

49. वही, 5.13
50. कु. सं., 1.15
51. वही, 1.15
52. कुमार., 1.15-16
53. मेघदूत, पूर्वमेघ, 53-54
54. कुमार., 1.8

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

करती हैं। उनके सङ्गीत का स्वर जब कन्दराओं में प्रतिध्वनित होता है, तो लगता है मानों मृदङ्ग–वादन हो रहा है और इस प्रकार भगवान् पशुपति के लिए समग्र सङ्गीत मानों वहाँ तैयार हो जाता है–

शब्दायन्ते मधुरमनिलैः कीचकाः पूर्यमाणाः
संसक्ताभिस्त्रिपुरविजयो गीयते किन्नरीभिः।
निह्रादस्ते मुरज इव चेत् कन्दरेषु ध्वनिः स्यात्
सङ्गीतार्थो ननु पशुपतेस्तत्र भावी समग्रः।।[55]

कालिदास के ये दोनों पद्य उनकी महती सङ्गीतयोग्यता के सूचक हैं। भारवि के हिमालयवर्णन में ऐसा कोई विशिष्ट सङ्गीतपरक वर्णन उपलब्ध नहीं होता है। केवल एक स्थल पर 'नृत्य' पद का उन्होंने प्रयोग किया है, जहाँ वे कहते हैं कि हिमालय पर सुन्दरियों के भौंह के समान कुटिल गतियुक्त जल में, मन्द मन्द चलते हुए वायु से कमल कम्पित हो रहे हैं। ऐसा प्रतीत होता है मानों वे हावभावपूर्वक नृत्य कर रहे हैं।[56]

हिमालय को परम पूज्य माना गया है। 'मेघदूत' में यक्ष मेघ से कहता है– वहाँ हिमालय की एक शिला में भगवान् शङ्कर के चरणचिह्न विद्यमान हैं, सिद्ध योगी जन सदा से जिनको अपनी पूजा–भेंट चढ़ाते आ रहे हैं, तुम भी उस चरणचिह्न के प्रति भक्ति से विनम्र, होकर प्रदक्षिणा कर लेना। यह वह चरणचिह्न है, जिसका दर्शन कर लेने पर श्रद्धा रखने वाले जन अपने सभी पापों का नाश कर लेते हैं तथा शरीर–त्याग के बाद शिव के गणों के बीच उनका अमर स्थान निश्चित हो जाता है–

तत्र व्यक्तं दृषदि चरणन्यासमर्धेन्दुमौलेः
शश्वत्सिद्धैरुपचितबलिं भक्तिनम्रः परीयाः।
यस्मिन् दृष्टे करणविगमादूर्ध्वमुद्धूतपापाः
सङ्कल्पन्ते स्थिरगणपदप्राप्तये श्रद्दधानाः।।[57]

इस प्रकार हिमालय का दर्शन कल्याण के लिए है। भारवि ने भी लिखा है कि हिमालय धर्मक्षेत्र है[58] तथा मुमुक्षुओं के लिए यह अज्ञान–निवर्तक शास्त्र का काम करता है–

वीतजन्मजरसं परं शुचि ब्रह्मणः पदमुपैतुमिच्छताम्।
आगमादिव तमोपहादितः सम्भवन्ति मतयो भवच्छिदः।।[59]

इसी हिमालय पर पार्वती ने शिव प्राप्त्यर्थ कठोर तपःसाधन किया था और यहीं उनका शिव के साथ विवाह सम्पन्न हुआ था, जिसका अति रमणीय वर्णन कालिदास ने अतिविस्तार

55. मेघदूत, पूर्वमेघ, 59

56. दधत इव विलासशालि नृत्यं मृदु पतता पवनेन कम्पितानि।
इह ललितविलासिनीजनभ्रूगतिकुटिलेपु पयःसु पङ्कजानि।। किरात. 5.32

57. मेघदूत, पूर्वमेघ, 58

58. किरात, 5.29

59. वही, 5.22

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

से किया है। भारवि ने भी लिखा है कि यहीं पार्वती ने शिव प्राप्त्यर्थ कठोर तप किया था[60] और यहीं शिव ने विलोलनेत्रा पार्वती के यवाङ्कुरादिशुभलक्षणलक्षित तथा कम्पयुक्तपाणि का ग्रहण किया था–

अस्मिन्नगृह्यत पिनाकभृता सलीलमाबद्धवेपथुरधीरविलोचनायाः।
विन्यस्तमङ्गलमहौषधिरीश्वरायाः स्रस्तोरगप्रतिसरेण करेण पाणिः।।[61]

सारतः यह कहा जा सकता है कि हिमालय–वर्णन में कालिदास की दृष्टि उसके देवस्वरूपत्व पर गयी है, जबकि भारवि की उसकी भौतिक–समृद्धि पर। कालिदास के अनुसार हिमालय आध्यात्मिक लक्ष्य की सिद्धि का साधनभूत तथा अध्यात्म–महिमा–मण्डित है, जबकि भारवि उसकी भौतिक समृद्धि के वर्णन करने में ही अपनी योग्यता प्रदर्शित करते हैं।

यह निर्विवाद है कि कालिदास का वर्णन मौलिक है। भारवि को अपना वर्णन प्रस्तुत करने में कालिदास से पर्याप्त सहायता प्राप्त हुई है। भारवि ने अनेक स्थानों पर कालिदास का स्पष्ट अनुकरण किया है, किन्तु उसे प्रस्तुत किया है अपनी नूतन–कल्पना–चातुरी तथा काव्यात्मक–चमत्कृति के साथ। इसलिए उनके वर्णनों में भी यत्र तत्र मौलिकता के दर्शन होते हैं।

अन्त में दोनों कवियों के द्वारा प्रस्तुत हिमालय–वर्णन में प्रयुक्त अलङ्कारों तथा छन्दों का भी संक्षिप्त विवेचन यहाँ प्रसङ्ग–प्राप्त है। कालिदास ने सुकुमार मार्ग का अवलम्बन करते हुए कुछ थोड़े अलङ्कारों से ही अपने वर्णन को सजाया है। कालिदास ने मुख्यतः उत्प्रेक्षा,[62] उपमा,[63] तुल्ययोगिता,[64] अर्थान्तरन्यास,[65] रूपक,[66] परिणाम,[67] विभावना,[68] सन्देह[69] और काव्यलिङ्ग[70] का प्रयोग किया है। समग्र हिमालय–वर्णन में उन्होंने इन्द्रवज्रा,[71] उपेन्द्रवज्रा,[72] उपजाति[73] और

60. वही, 5.29
61. वही, 5.33
62. कुमार., 1.1, 4, 8, 34, 45, 46
63. मेघदूत–पूर्वमेघ, 59
64. कुमार., 1.2
65. वही, 1.3, 12
66. वही, 1.8
67. वही, 1.10,14
68. वही, 1.10
69. वही, 1.46
70. वही, 1.48
71. वही, 1.5, 15
72. वही, 10.46
73. वही, 1.1-4, 6-9, 11-14, 16-18, 20, 34, 45, 48

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मन्दाक्रान्ता[74] का प्रयोग किया है।

भारवि के हिमालय–वर्णन में अलङ्कारों और छन्दों की छटा दर्शनीय है। भारवि ने अनेक अलङ्कारों का अतिरमणीय और अनेक बार प्रयोग किया है। उनके द्वारा प्रयुक्त यमक[75] की छटा तो अवर्णनीय है। केवल हिमालय–वर्णन में उन्होंने नौ बार यमक का प्रयोग किया है। कुछ उदाहरण द्रष्टव्य हैं–[76]

1. दधतमाकरिभिः करिभिः क्षतैः समवतारसमैरसमैस्तटैः।
विविधकामहिता महिताम्भसः स्फुटसरोजवना जवना नदीः।।

2. सुलभैः सदा नयवताऽयवता निधिगुह्यकाधिपरमैः परमैः।
अमुना धनैः क्षितिभृतातिभृता समतीत्य भाति जगती जगती।।

3. दिव्यस्त्रीणां सचरणलाक्षारागा रागापाते निपतितपुष्पापीडाः।
पीडाभाजः कुसुमचिताः साशंसं शंसन्त्यस्मिन्सुरतविशेषं शय्याः।।

4. कुररीगणः कृतरवस्तरवः कुसुमानताः सकमलं कमलम्।
इह सिन्धवश्च वरणावरणाः करिणां मुदे सनलदानलदाः।।

भारवि द्वारा प्रयुक्त अन्य अलंकार हैं– उत्प्रेक्षा,[77] अतिशयोक्ति,[78] उपमा,[79] सन्देह,[80] स्मरण,[81] काव्यलिंग,[82] भ्रान्तिमान्,[83] विभावना,[84] समासोक्ति,[85] रूपक[86] और भाविक[87]। भारवि ने केवल हिमालय–वर्णन में ग्यारह छन्दों का प्रयोग किया है। वे हैं– द्रुतविलम्बित,[88]

---

74. मेघदूत, सभी हिमालयवर्णनपरक पद्य
75. किरात., 5.7, 9, 11, 13, 18, 20, 23, 25, 27
76. वही., 5.7, 20, 23 और 25
77. वही, 5.1, 3, 6, 8, 15, 30, 32, 34
78. वही, 5.29, 33
79. वही, 5.10, 18
80. वही, 5.12
81. वही, 5.14
82. वही, 5.20, 23
83. वही, 5.26, 31
84. वही, 5.26
85. वही, 5.27
86. वही, 5.28
87. वही, 5.29, 33
88. वही., 5.1-16, 19

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

औपच्छन्दसिक,[89] क्षमा,[90] प्रमिताक्षरा,[91] प्रभा,[92] रथोद्धता,[93] जलधरमाला,[94] प्रहर्षिणी,[95] जलोद्धतगति,[96] वसन्ततिलका,[97] और पुष्पिताग्रा[98]। अनेक अलङ्कारों तथा अप्रचलित छन्दों के प्रयोग से भारवि के हिमालय–वर्णन में एक अद्भुत चमत्कार की सृष्टि हुई है। ये प्रयोग यह भी सिद्ध करते हैं कि भारवि विचित्रमार्ग के निष्णात कवि हैं।

■ ■ ■

89. वही, 5.17
90. वही, 5.18
91. वही, 5.20
92. वही, 5.21
93. वही, 5.22
94. वही, 5.23
95. वही, 5.26
96. वही, 5.27
97. वही, 5.28, 29, 30, 33
98. वही, 5.32

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

संस्कृत साहित्य में वृक्षायुर्वेद

डॉ. सत्यदेव मिश्र, जयपुर

भारतवर्ष वैदिक काल से ही कृषि–प्रधान देश रहा है। भारतीयों की आर्थिक सम्पन्नता में कृषि की महत्त्वपूर्ण भूमिका रही है। ऋग्वेद में कृषिकर्म का स्पष्ट उल्लेख है।[1] कृषि तथा वनस्पति का अटूट सम्बन्ध है, अत एव संस्कृत वाङ्मय में वनस्पतियों के उदगम, संवर्धन और संरक्षण से सम्बद्ध वनस्पति विज्ञान का विकसित रूप देखा जा सकता है। आज की भाषा में जिसे वनस्पतिशास्त्र कहा जाता है, उसे भारतीय महर्षियों और आयुर्वैज्ञानिकों ने वृक्षायुर्वेद के नाम से सिद्धान्तित किया है। आयुर्वेद का सम्बन्ध न केवल मनुष्यों के आरोग्य से है, अपितु पशुओं, पक्षियों वृक्षों आदि के आरोग्य से भी है। वृक्षों के आरोग्य से सम्बद्ध ग्रन्थों को संस्कृत में वृक्षायुर्वेद की संज्ञा प्रदान की गयी है।

प्राणियों के जीवनधारण में प्रकृति का अनिवार्य स्थान है। वृक्ष प्रकृति के महत्त्वपूर्ण अङ्ग हैं। प्रकृति की गोद में पलते हुए वृक्षों से जो वायु उत्पन्न होती है, वही प्राणियों के शरीर में प्राण के रूप में विद्यमान है। प्राणदायक वृक्षों और वनस्पतियों की उपयोगिता को ध्यान में रखते हुए धन्वन्तरि ने उनके आरोग्य की चिकित्सा विधियों का प्रतिपादन किया है। इस प्रसङ्ग में उन्होंने वृक्षों, गुल्मों, लताओं और प्राकृतिक वनस्पतियों में होने वाले रोगों की चिकित्सा का विवेचन किया है। वृक्षादि के महत्त्व के विषय में उनका कथन है कि जो देश अधिक वृक्षों तथा प्रचुर जल से युक्त होता है, उसे अनूप कहा जाता है। ऐसा देश वात और कफ का जनक होता है। अनूप देश के गुणों और प्रभावों से रहित जाङ्गल देश. पित्तकारक होता है। इन दोनों के विपरीत अल्प वृक्षों तथा अल्प जल से युक्त देश साधारण देश है। ऐसा देश मध्यम पित्त का उत्पादक होता है। उक्त बात, पित्त और कफ़ रोग के कारण माने गये हैं। इनकी विषमता से रोग उत्पन्न होते हैं। वनस्पतियों में अपार शक्ति है। वनस्पतियाँ वात, पित्त और कफ़ को बढ़ाती हैं, रोगों के जीवाणुओं को मारती हैं तथा बल प्रदान करती हैं। उदाहरण के लिए विडङ्ग, पलाश–बीज, अनार आदि रोग के कीटाणुओं को मारकर शारीरिक स्वास्थ्य प्रदान करते हैं। अग्नि में नीम के पत्तों तथा सरसों आदि की आहुति से रोग के जीवाणु आस–पास नहीं फटकते हैं।

वृक्षायुर्वेद की चिकित्सा विद्या भारतवर्ष की प्राचीनतम विद्या है। ऋग्वेद में औषधियों

---

1. अक्षैर्मा दीव्यः कृषिमित्कृषस्व वित्ते रमस्व बहु मन्यमानः।
   तत्र गावः कितव तत्र जाया तन्मे विचष्टे सवितायमर्यः।।

   ऋ. 10.34.13

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

और वनस्पतियों के उल्लेख से वनस्पति विज्ञान की प्राचीनता तथा महत्ता द्योतित होती है। ऋग्वेद के अनुसार वनस्पतियाँ तीनों युगों से पूर्व देवताओं से उत्पन्न हुई हैं, और इनके 107 स्थान हैं।[2] वनस्पतियाँ मनुष्यों की रक्षा माता के समान करती है, अतः इन्हें हितकारिणी माता कहा गया है।[3]

यजुर्वेद[4] तथा चरकसंहिता[5] में वनस्पतियों के चार भेद बताये गये हैं। प्रथम वानस्पत्य हैं, जो पुष्पों के उद्गम के पश्चात् फल वहन करती हैं, यथा आम्रादि। द्वितीय वनस्पति हैं, जो फूलों के आये बिना ही फल वहन करती है, जैसे उदुम्बर आदि। कुछ विद्वानों के अनुसार वनस्पति और वानस्पत्य दोनों ही पद वृक्षमात्र के बोधक हैं। तीसरी प्रकार की वनस्पतियाँ वे होती हैं, जो फलों को देने के पश्चात् नष्ट हो जाती हैं, जैसे– उड़द, मूँग आदि। आश्रय पाकर ऊपर चढ़ने वाली मालती आदि लताओं को वनस्पति का चतुर्थ भेद बताया गया है।[6]

सुश्रुतसंहिता में[7] वृक्षादि को स्थावर कहा गया है। स्थावर के चार भेद हैं– वनस्पति, वृक्ष, वीरुध और औषधि। बिना फूल के फलने वाले स्थावर वनस्पति कहे जाते हैं। फूल से फलने वाले स्थावर वृक्ष हैं, चढ़ने वाले स्थावर वीरुध हैं तथा फलपाकनिष्ठ स्थावर औषधि हैं।

आयुर्वेद अथर्ववेद का उपवेद है। अथर्ववेद में अनेक वनस्पतियों का उल्लेख है। अथर्ववेद के एक मन्त्र में यह कहा गया है कि जहाँ हरे–भरे अश्वत्थ और न्यग्रोध वृक्ष होते हैं तथा जहाँ अर्जुन आदि वृक्ष तथा अजाश्रृङ्गी आदि वनस्पतियाँ होती हैं, वहाँ विषैले जन्तु नहीं पनपते हैं।[8] सुश्रुत में भी जलदुर्गन्धिनिरोधक नाग, चम्पक, कमल प्रभृति वनस्पतियों का उल्लेख है।[9] अथर्ववेद में वृक्षों को वन्य बताया गया है। वृक्षों के पत्तों से जल स्वच्छ होता है। वनस्पतियों से जलसम्बन्धी कीटाणु नष्ट होते हैं।[10]

अथर्ववेद के अनुसार चिकित्सा के चार भेद हैं– आथर्वणी, आङ्गिरस, दैवी और मानुषी। मानुषी चिकित्सा का सम्बन्ध वनस्पति से है।[11] वनस्पतियों के गुणों और अवगुणों का

---

2. या औषधीः पूर्वा जाता देवेभ्यस्त्रियुगं पुरा।
मनै नु बभ्रूणामहं शतं धामानि सप्त च।। ऋ. 10.97.1
3. औषधीरिति मातरस्तद्वो देवीरुपब्रुवे।। वही, 10.34.13
4. यजुर्वेद (वाजसनेयि संहिता) 12.75-79, 89, 95
5. वनस्पतिस्तथा वीरुद् वानस्पत्यस्तथौषधिः। चरकसंहिता, सूत्रस्थान, 1.70
6. फलैर्वनस्पतिः पुष्पैर्वानस्पत्यः फलैरपि।
ओषध्यः फलमाकान्ताः प्रतानैर्वीरुधः स्मृताः।। च. सं., 1.71-72
7. सूत्रस्थानम्, 1.29
8. अथर्व., 4.37.4-6
9. प्रसादनं च कर्तव्यं नागचम्पकोत्पलपाटलापुष्पप्रभृतिश्चाधिवासनमिति। सुश्रुत संहिता, 45.12
10. अथर्व., 8.7.23-25
11. वही

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ज्ञान पशुओं, पक्षियों, सर्प आदि प्राणियों से होता है, और पशु–पक्षियों के स्वभाव से वनस्पति के विषय में ज्ञान प्राप्त होता है।

वेद में 260 वनस्पतियों का उल्लेख है। वेद में वृक्षों और वनस्पतियों को अधोलिखित सात श्रेणियों में विभक्त किया गया है– प्रस्तरणी, स्तम्भनी, एकशृङ्गी, प्रतानवती, अंशुमती, कण्डिनी तथा विशाखा। वेद में वनस्पतियों के अपुष्पा, अफला, फलिनी, पुष्पिणी तथा प्रसूवरी विभाग भी प्राप्त होते हैं। मूल, तूल, काण्ड, पुष्प, फल, त्वक्, तुष आदि को वनस्पतियों का अङ्ग बताया गया है।

शतपथ ब्राह्मण में औषधियों को प्रजापति की लोमराशि[12] तथा पितरों का लोक[13] कहा गया है। तैत्तिरीय ब्राह्मण के अनुसार औषधियाँ दो प्रकार की होती हैं– एक वे हैं, जिनके फूलों से फल प्राप्त होते हैं, और दूसरी वे जिनकी जड़ों से फल होते हैं।[14] कुछ औषधियों को परिश्रमपूर्वक प्राप्त किया जाता है, और कुछ औषधियाँ निसर्गतः प्राप्त रहती हैं। इस दृष्टि से उनके कृष्टपच्य और अकृष्टपच्य भेद किये गये हैं।[15] शतपथ में औषधियों को देवपत्नी भी कहा गया है।[16]

संस्कृत वाङ्मय के आदि काव्य वाल्मीकि रामायण में अशोक, कुटज, अर्जुन, कदम्ब आदि वृक्षों का उल्लेख है। इस काव्य में अनन्त वनस्पतियों से युक्त औषधि पर्वत का भी उल्लेख है। आयुर्वेद की दृष्टि से ये वनस्पतियाँ महत्त्वपूर्ण हैं। महर्षि काश्यप ने तक्षक द्वारा डसे गये वृक्ष को पुनः जीवित किया था, यह आख्यान महाभारत और गरूड़ पुराण में वर्णित है।[17]

अग्निपुराण में वृक्षायुर्वेद की विस्तृत चर्चा है। इसमें लताओं, गुल्मों, वीरुध आदि से सम्बद्ध अनेक आख्यान प्राप्त होते हैं। इस पुराण के अनुसार घर की उत्तर दिशा में प्लक्ष, पूर्व में वट, दक्षिण में आम्र और पश्चिम में अश्वत्थ वृक्ष लगाना शुभ होता है।[18] घर के पास दक्षिण दिशा में लगाये गये कंटीले वृक्ष शत्रु के लिए भयप्रद होते हैं, पर दुग्धयुक्त वृक्ष धन नाशक होते हैं।[19] आवास के पास उद्यान और उद्यान में तालाब का होना आवश्यक है।[20] जलाशय के आरम्भ

---

12. प्रजापतेर्लोभानि। श. ब्रा., 7.4.2.1

13. औषधीर्लोको वै पितरः। वही, 13.8.1.20

14. द्वय्यः ओषधयः, पुष्पेभ्योऽन्याः फलं गृह्णन्ति मूलेभ्योऽन्याः। तै. 3.8.17.11

15. उभयाः कृष्टपच्याः अकृष्टपच्याश्च। ता. 6.9.9

16. देवानां पत्न्यः श. 6.5.4.4

17. यद् वृक्षं जीवयामास काश्यपस्तक्षकेण वै।
नूनं मन्त्रैर्हतविषो न प्रणश्येत् काश्यपात्।। महा. आ. प., 50.34

18. वृक्षायुर्वेदमाख्यास्ये प्लक्षञ्चोत्तरतः शुभः।
प्राग्वटो याम्यतस्त्वाम्रयाम्येऽश्वत्थं क्रमेण तु।। अग्निपु., 283.1

19. आसन्नाः कण्टकिनो रिपुभयदाः क्षीरिणोऽर्थनाशाय। बृहत्संहिता, 52.84

20. उद्यानं गृहवामे स्यात् तिलान् वाप्यथ पुष्पितान्। अ. पु., 282.2 तथा
प्रवेशयेन्नदीवाहान् पुष्करिण्यां तु कारयेत्।। वही, 283.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

के लिए पुष्य, मघा, हस्त, अनुराधा, ज्येष्ठा तथा उत्तरात्रय नक्षत्र शुभ हैं।[21]

महर्षि व्यास ने अग्निपुराण में वृक्षों की रोपणविधि का भी निरूपण किया है, तथा किन–किन वृक्षों का रोपण उचित है, इसका भी निर्देश किया है। इस पुराण में आयुर्वेदीय औषधियों की रोपणविधि तथा उनके रोपण के पूर्व भूमि में रासायनिक द्रव्यों के प्रयोग का भी स्पष्ट उल्लेख है। वृक्षों के लगाने के पहले ब्राह्मण तथा चन्द्रमा का पूजन करना चाहिए। वृक्षारोपण के लिए उत्तरात्रय, स्वाती, हस्त, रोहिणी और मूल नक्षत्र प्रशस्त माने गये हैं।[22] वृक्षों के रोपण के समय उनके बीच 20 हाथों का अन्तराल श्रेष्ठ होता है और 16 हाथों का मध्यम होता है।[23] 12 हाथों का अन्तराल अधम माना गया है, क्योंकि इससे वृक्ष सघन और विफल हो जाते हैं। वृक्षों के सघन होने पर उनकी काट–छांट करनी चाहिए।[24]

अग्निपुराण के अनुसार अरिष्ट, अशोक, पुन्नाग, शिरीष, प्रियङ्गु, अशोक, कदली, जम्बू, बकुल और अनार के वृक्षों को ग्रीष्म ऋतु में सायं–प्रातः दोनों बार तथा शीतकाल में दिवसावसान पर सींचना चाहिये। वर्षा ऋतु में सूखी मिट्टी पर रोपे हुए वृक्षों को सींचना चाहिए।[25]

वृक्षों की वृद्धि के लिए औषधियों के प्रयोग तथा अन्य उपायों का भी उक्त पुराण में निर्देश प्राप्त होता है। वृक्षों को लगाने के पश्चात् उनमें खाद तथा अन्य रासायनिक पदार्थ छोड़ना चाहिए। समय–समय पर उनकी निराई, खुदाई तथा सिंचाई की व्यवस्था करनी चाहिए। पाला आदि से वृक्षों की रक्षा का उपाय भी करना चाहिए। यदि वृक्ष आदि न बढ़ रहे हों, तो उन्हें मत्स्य जल से सींचना चाहिए।[26]

अग्नि पुराण में वृक्षों की दोहद विधि का भी प्रतिपादन है। विडङ्ग, तण्डुल से युक्त मात्स्य माँस के प्रयोग से सभी वृक्षों से अच्छे और प्रचुर फल प्राप्त होते हैं। यदि वृक्षों में फल न लग रहे हों, तो कुलत्थ, माष, मुद्ग, यव, घृत तथा शीतल जल के सेवन से उनमें फूलों और फलों की वृद्धि होती है। अविक (भेड़) और अजा (बकरी) की विष्ठा का चूर्ण, यव का चूर्ण, तिल,

---

21. हस्तोमधा तथा मैत्र माघं पुष्यं सवासवम्।
जलाशयसमारम्भे वारुणञ्चोत्तरात्रयम्।। वही, 282.5

22. गृह्णीयाद्रोपयेद् वृक्षान् द्विजं चन्द्रं प्रपूज्य च।
ध्रुवाणि पञ्च वायव्यं हस्तं प्राजेशवैष्णवम्।।
नक्षत्राणि तथा मूलं शस्यन्ते द्रुमरोपणे।
अग्नि पु., 282.3-4

23. उत्तमं विंशतिर्हस्ताः मध्यमं षोडशान्तरम्।
वही, 282.8

24. स्थानात्स्थानान्तरं कार्यं वृक्षाणां द्वादशावरम्।
विफलाः स्युर्घना वृक्षा शस्त्रेणादौ हि शोधनम्।।
वही, 282.9

25. वही, 282, 6-8

26. मत्स्याम्भसा तु सेकेन वृद्धिर्भवति शाखिनः।
अग्नि पु., 282.13

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

गोमांस और जल को सात दिनों तक एकत्र रखने के पश्चात् इनके सेचन से सभी प्रकार के वृक्षों से प्रचुर मात्रा में फूल और फल प्राप्त होते हैं। विडङ्ग तथा चावल से युक्त मात्स्य मांस को भी वृक्षों का दोहद कहा गया है। इसके सेचन से सभी प्रकार के वृक्षों का रोग नष्ट होता है।[27]

वृक्षायुर्वेद की चर्चा कौटिल्य के अर्थशास्त्र[28] (चतुर्थ शताब्दी ईसा पूर्व), वात्स्यायन के कामसूत्र[29] (प्रथम शताब्दी ईसा पूर्व), दामोदर गुप्त (8वीं शताब्दी) के कुट्टिनीमत[30] में भी उपलब्ध है। वनस्पतियों के विस्तृत विवरण के लिए अमर सिंह का अमरकोश[31] (चतुर्थ शताब्दी), वराहमिहिरकृत बृहत्संहिता (पाँचवी शताब्दी)[32] तथा शाङ्गर्धररचित शाङ्गर्धरसंहिता (12वीं शताब्दी) भी द्रष्टव्य है।

संस्कृत में पराशर तथा सुरपाल के द्वारा लिखे गये वृक्षायुर्वेद के दो स्वतन्त्र ग्रन्थ भी प्राप्त हुए हैं। पराशर का वृक्षायुर्वेद 1995 में इण्डियन बुक सेण्टर, दिल्ली से प्रकाशित हुआ है। इसका सम्पादन रोमा सरकार ने किया है। दिलीप कुमार काञ्जीलाल कृत इस ग्रन्थ की समीक्षा 'इण्डियन जर्नल ऑफ हिस्ट्री ऑफ साइंस' के जून 1999 के अङ्क में प्रकाशित हुई है।[33] समीक्षक के अनुसार इसकी रचना अमरकोश के पहले तथा कनिष्क (78 ईसवी) के राजवैद्य चरक के बाद तीसरी से चौथी शताब्दी के मध्य हुई थी। इस ग्रन्थ में प्राचीन काल से प्रवर्तमान वनस्पति शास्त्र की समग्र और समन्वित परम्परा देखी जा सकती है। पराशर के इस ग्रन्थ के वृक्षाङ्गसूत्रीयाध्याय, समीवर्गाध्याय, पुष्पाङ्गसूत्रीयाध्याय, रसाङ्गसूत्रीयाध्याय प्रभृति अध्यायों से यह स्पष्ट है कि इसमें वनस्पतिशास्त्र से सम्बद्ध सभी विषयों का साङ्गोपाङ्ग निरूपण है।

सुरपाल रचित वृक्षायुर्वेद ग्रन्थ की पाण्डुलिपि वाई. एल. नेने ने ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के 'बोडलाइन' पुस्तकालय से 1994 में प्राप्त की थी। नलिनी साढले ने इसको अंग्रेजी अनुवाद के साथ एशियन ऐग्री–हिस्ट्री फाउण्डेशन, सिकन्दराबाद से 1996 में प्रकाशित किया है। इस ग्रन्थ में 325 अनुष्टुप् पद्य हैं। इसमें 125 प्रकार की वनस्पतियों का सुव्यवस्थित वर्णन है। सुरपाल का वृक्षायुर्वेद एक ओर तो आवास के पास और सार्वजनिक उद्यानों में लगाने योग्य परम्पराप्राप्त वृक्षों तथा वनस्पतियों का विवेचन प्रस्तुत करता है और दूसरी ओर वनस्पतियों के लिए उपयोगी विभिन्न प्रकार की मृत्तिकाओं, उनके संवर्धन तथा संरक्षण के उपायों, उनके लिए उपयोगी खादों और रासायनिक पदार्थों के बनाने की विधियों तथा उनके रोगों के कारणों और उनके निराकरण की विधियों का सम्यक् प्रतिपादन करता है।

---

27. वही, 282.10-12
28. 2.40.24
29. 3.16
30. 1.256
31. अमरकोश–कृष्णमित्र टीका सहित, सम्पादक– डॉ. सत्यदेव मिश्र, इन्दिरा प्रकाशन, पटना, 1972, द्रष्टव्य, 2.4.1-169
32. अध्याय, 21, 22, 29, 53, 54 तथा 55
33. इण्डियन जर्नल ऑफ साइंस, खण्ड 34, अङ्क 2, जून 1999, पृष्ठ 127-131

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

उपर्युक्त विवेचन के परिप्रेक्ष्य में यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि भारतीय महर्षियों तथा वैज्ञानिकों के द्वारा वृक्षायुर्वेद के रूप में विकसित वनस्पतिशास्त्र भारत का एक प्राचीनतम विज्ञान है। यद्यपि इसकी वैज्ञानिकता पर प्रश्नचिह्न नहीं लगाया जा सकता है, फिर भी संस्कृत वाङ्मय की इस अमूल्य उपलब्धि की व्यावहारिकता तथा समसामयिकता को वनस्पतिशास्त्र के आधुनिक विद्वानों के सहयोग से जनता के समक्ष रखने की आवश्यकता है।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

गवामयनगतमहाव्रतविमर्शः

डॉ. ओम्प्रकाशपाण्डेय, लखनऊ

सोमयागेषु गवामयनं सत्रयागरूपेण प्रसिद्धम्। अनुष्ठितमेतत् कदाचिद् गोभिरिति हेतुर्नामधेये ब्राह्मणग्रन्थेषूपलभ्यते।[1] अस्य सम्पादनं ऋत्विग्भिरेव क्रियते– अत एव सर्वे यजमानाः सन्तः समानफलभाजो भवन्ति।

गवामयनस्य उपान्त्यदिनं महाव्रतसंज्ञकमुक्तम्। 'महाव्रत' पदस्य प्रथमतः समुल्लेखस् तैत्तिरीय–काठकसंहितयोरस्ति।[2] तैत्तिरीयसंहितायां महाव्रतप्रसंगे बहूनि सामान्यपि निर्दिष्टानि।

जैमिनीयब्राह्मणे महाव्रतस्य कर्मधारय–बहुव्रीहिगते निर्वचने लभ्येते। तत्र कर्मधारयपरमेतदस्ति– 'प्रजापतिर्वाव महान्, तस्य एतद् व्रतम्।[3]' अपरा निरुक्तिर्बहुव्रीहिमयी– 'महत् (प्रजापतिः), अस्मै व्रतं सम्भराम[4]' इति।

अनयोरभिप्रायो यत् प्रजापतेस् तृप्तिं प्रणेतुमेव महाव्रतस्याऽनुष्ठानं भवति– यथोक्तं हि तैत्तिरीयानाम्ब्राह्मणे– 'प्रजापतिः प्रजाः सृष्ट्वा वृत्तोऽशयत्; तम् देवा भूतानां रसम् तेजः सम्भृत्य तेनैनम् अभिषज्यन्।[5]'

ताण्ड्यमहाब्राह्मणगता[6] आख्यायिकाऽपि एनं पुष्णाति। द्राह्यायणश्रौतसूत्रगतधन्विनो भाष्याज् ज्ञायते यन्महाव्रतगते शस्त्र–स्तोत्रेऽपि महाव्रतनाम्नाऽभिधीयेते–'गायत्रं बृहद्रथन्तरे भद्रं राजनमिति संहत्य पृष्ठस्तुतिसाधनं महाव्रतमुच्यते।'[7]

प्रतीकतया महाव्रतं पक्षिरूपमुक्तम्। अस्य शस्त्रस्तोत्राणि पक्षेर्विभिन्नावयवरूपाणि। सामगाः महावेद्याः विभिन्नस्थानेषु परिभ्रमन्तः सामानि च गायन्तो निखिलमेव परिसरं सामगानैरापूर्णं कुर्वन्ति। तद्गतं सम्पूर्णं विवरणं 'सामवेदीयब्राह्मणानां परिशीलन' इत्याख्येऽस्मदीये प्रबन्धे

---

1. गावो वा एतत् सत्रमासत– ताण्ड्यब्राह्मणम्, 4.1.1; तैत्तिरीयसंहिता, 7.4.8; ऐतरेयब्राह्मणम्, 4.3.3
2. तैत्ति. सं., 7.5.8; काठकसंहिता, 34.5
3. जैमिनीयब्राह्मणम्, 2.409
4. तदेव
5. तैत्तिरीयब्राह्मणम्, 1.2.6.1
6. ताण्ड्यब्राह्मणम्, 4.10.1
7. द्राह्यायणश्रौतसूत्रम्, 4.10.1.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

द्रष्टव्यम्। न तस्य पुनरावृत्तेर् आवश्यकता। अत्र ऋत्विजामासनविशेषाः विशेषतस् समुल्लेख्याः। तदनुसारं होत्रादयः क्रमशः प्रेङ्खा (दोला)–फलक–आसन्दी (उदुम्बरनिर्मिता)–कूर्च्चादिआसनविशेषेषु–समारुह्य स्व–स्वकार्याणि निष्पादयन्ति।[8]

सत्र-समापनपर्यन्तं यम–नियमादिपालनरतानाम् ऋत्विजां श्रान्तिः क्लान्तिश्च स्वभावसिद्धा। अतो महाव्रताह्वि अनुष्ठेयकृत्यानि यजमानभूतानाम् ऋत्विजाम्मनोविनोदाय एव वस्तुतो नियोजितानि इति निश्चप्रचम्। यथा सुदीर्घकालात् शृङ्खलानिगडिताः मनुष्या बन्धनविमोचनकाले हर्षध्वनिं कुर्वन्ति, तथैव यागजन्यतपसा खिन्नाः क्लिश्यमानाश्चर्त्विजोऽपि महाव्रतदिने मनोरञ्जनकृत्येषु संलग्ना भवन्ति इत्याम्नातं तैत्तिरीयसंहितायाम्– 'उत्क्रोदं कुर्वते यथा बन्धान्मुमुचाना उत्क्रोदं कुर्वते इषमूर्जमात्मन्दधाना[9]'– इति।

सामगानेन साकं वेद्याः सर्वेषु कोणेषु दुन्दुभि–वादनमपि सम्पद्यते– 'सर्व्वासु स्रक्तिषु दुन्दुभयो वदन्ति।'[10]

तदनन्तरं निन्दन–प्रशंसने भवतः। 'कश्चिद् ब्राह्मणः सत्रगतान् ऋत्विजः प्रशंसति, शूद्रश्चापरस्तान् निन्दति। इमौ ब्राह्मणशूद्रौ क्रमशः अभिगरापगराख्यौ। यथोक्तं ताण्ड्यकारेण– 'अभिगरापगरौ भवतः। निन्दति एनान् अन्यः। प्रान्यः शंसति।'[11]

सातत्येऽस्मिन् आर्यशूद्रयोर्मध्ये चर्मविषयको विवादोऽपि संगच्छते। ताण्डये चर्ममण्डलमेतद् आदित्यस्वरूपमुल्लिखितम्– 'परिमण्डलञ्चर्मे भवति, आदित्यस्यैव तद्रूपं क्रियते।'[12] आर्योऽस्मिन् विवादे विजयते।

प्राध्यापककीथमहोदयानाम्मतं यत् विवादेऽस्मिन् प्रतीकतया तमोबल–तेजोबलयोर्मध्ये द्वन्द्वो निहितः। किं वा ग्रीष्मशीतयोर्मध्यगतोऽपि द्वन्द्वो भवितुमर्हति।[13]

तदनन्तरं विविधभाषाणमालपनं भवति। अस्मिन् कृत्ये सर्वे संस्कृतामसंस्कृताश्च भाषाः वदन्ति– 'सर्व्वावाचो वदन्ति।'[14]

अनन्तरं रथारूढाः कवचयुक्ताः हस्तत्राण–शरशरासनधारिणः राजपुरुषाः देवयजनं परितो गच्छन्ति– 'सन्नद्धाः कवचिनः परियन्ति।'[15] आर्षेयकल्पस्य व्याख्याकारेण वरदराजेन परिभ्रमणस्यास्य विशदविवरणमुट्टङ्कितम्, तस्मिन्नेव तत् द्रष्टव्यम्।[16]

---

8. ताण्ड्यब्राह्मणम्, 5.5
9. तैत्तिरीयसंहिता, 7.5.9
10. ताण्ड्यब्राह्मणम्, 5.6.8; तैत्ति. सं., 7.5.9-10
11. ताण्ड्यब्राह्मणम्, 5.6.13
12. तदैव, 5.6.15
13. Keith, A.B. - *SANSKRIT DRAMA*
14. ताण्ड्यब्राह्मणम्, 5.6.20
15. तदेव, 5.5.1
16. आर्षेयकल्पः 2.11; पृष्ठे, 145-146

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सामगान– समकालमेव यजमानपत्न्यो वीणावादनं कुर्वन्ति।[17] वीणायाः बहवो भेद–प्रभेदाः, तेषां यानि नामानि समुपलभ्यन्ते तेषु अपघाटिला (काण्डमयी) – बाण (शततन्त्रीका)– अलाबुवक्रा (समतन्त्रीका वेत्रवीणा)– कापिशीर्ष्णी– पिशीलवीणा– पिच्छोरादीनि प्रामुख्यं भजन्ते। एभिरंशैर्ज्ञायते यत् वीणाख्यं वाद्यमतिप्राचीनम्।

एतदनन्तरं यजमान- प्रेषिताः सजलघटयुक्ताः कुमार्यः 'इदम्मधु', 'इदम्मधु'– इति पौनः–पुन्येन उच्चारयन्त्यो मार्ज्जालीयधिष्ण्यंपरितो नृत्यन्ति।[18] कात्यायनश्रौतसूत्रे 'इदम्मधु'– इति प्रतीकतया निर्दिष्टं समग्रमेव गानमुपलभ्यते, तदेवमस्ति–

'गावो हारे सुरभय इदम्मधु
गावो गुल्गुलुन्धाय इदम्मधु
गावो घृतस्य मातर इदम्मधु
ता इह सन्तु भूयसीरिदम्मधु।'[19]

गीतेऽस्मिन् गीतिकाव्यस्य सर्वाणि एव उपादानानि सन्निहितानि सन्ति। कीथमहोदयानाम्मतं यत् कुमारिकाभिर्विधेयमेतन्नृत्यम्; अस्य प्रयोजनत्वेन वर्षाया आह्वानमन्वेति।[20]

वेद्या बहिः कश्चिद् ब्रह्मचर्यनिरतः पुरुषः काञ्चित् पुंश्चलीं स्त्रियं संलपति। तावान्योन्यमाक्षिपतः।[21] द्राह्यायणश्रौतसूत्राज्ज्ञायते यद् आक्षेप–प्रत्याक्षेपं रूपं संलपनमिदमत्यन्त–मश्लीलं भवति स्म। प्राध्यापक ओ 'फ्लाहर्टी महोदयानुसारमेतत् संलपनम् अश्वमेधकालिकेन ऋत्विङ्महिषीसंवादेन समं सादृश्यमेति।[22]

अथ चान्ते विहितं महाव्रताहः सर्वाधिकं विवादास्पदकृत्यम्। तदस्ति वेद्या बहिः कस्मिंश्चित् परिवृते स्थाने मागधपुरुषपुंश्चल्योर्मध्यगतं तथोक्तम्मैथुनम्।[23]

ताण्ड्यमहाब्राह्मणमस्मिन् विषये मौनमास्ते। शांखायनश्रौतसूत्रेण एतत्कृत्यं स्पष्टरूपेण निषिद्धमुद्घुष्टम्। प्राध्यापककालानमहोदय एतत्कृत्यमतिप्राकृतम्मत्वैव जैमिनीयब्राह्मणं ताण्ड्यापेक्षया प्राचीनतरमकथयत्।[24]

---

17. तदेव, 2.11- व्याख्या, पृष्ठे, 149-152
18. तां. ब्रा., 5.6.15
19. कात्यायनश्रौतसूत्रम्, 1.3
20. Thus at the *Mahāvrata*, maidens dance round the fire as a spell to bring down rain for the crops and to secure the prosperity of the herds - Keith, A.B., *Sanskrit Drama*.
21. ब्रह्मचारी च पुंश्चली चर्तीयते– काठकसंहिता, 34.5
22. The *Mahāvrata* ceremony, which includes an obscene dialogue between the pure male and impure female that is strikingly similar to the dialogue between the priests and the queens of the horse sacrifice.
    - O' Flaherty : *Sexual Metaphors and Animal symbols in Indian Mythology*, Page 159.
23. मागधं च पुंश्चलुं च दक्षिणवेद्यन्ते मिथुनीकारयन्ति जैमि. ब्रा., 2.405; परिवृते मिथुनं सम्भवति– का. श्रौ. सू., 3.3.9; ब्रह्मचारी च पुंश्चली मिथुनं चरन्ति, काठकसंहिता 34.5
24. *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* Eng. Trans., Introduction

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

किन्तु अत्र अस्माकं विचारो यत् कृत्येऽस्मिन् वस्तुतः संभोगो (लैङ्गिकसंसर्गः) नैव विहितः। नापि कदाचिद् यागेषु संभोगो भवति स्म एव। प्रसङ्गोपात्तांशा अविचार्येण सम्यक् रीत्याद्यावधि व्याख्याताः। 'मिथुनीकारयन्ति',[25] 'मिथुनं सम्भवति' 'मिथुनं चरन्ति'– एषां वाक्यानां यथार्थोऽभिप्रायस्तु युग्मरूपेण स्त्रीपुरुषयोः संस्थितिरेव। तयोरेकत्रीकरणम्मात्रम्। 'मिथुन' शब्दो 'युग्म' इत्यर्थस्यैव वाचकः। अत्र 'मैथुन' शब्दस्य नैवास्ति प्रयोगः। कालान्तरतो व्याख्यातृणां पद्धतिकाराणांवा मध्ये किञ्चिद् भ्रमः समुत्पन्नः, तस्यापनयनं शांखायनश्रौतसूत्रेण कृतम्।

अस्माकम्मते प्रजननभावातिरिक्तमेष मिथुनभावः ऋक्सामयोरैक्यं प्रतीकतया निर्दिशति, यस्योपपादनं वैदिकवाङ्मये दाम्पत्यसम्बन्धमाध्यमेन सविस्तरमस्ति। यथा हि– 'अमो ऽहमस्मि सा त्वम्। सामाहमस्मि, ऋक् त्वम्। द्यौरहं पृथिवी त्वम्। तावेहि संभवाव। प्रजामाजनयावहै।'

यथोक्तं पूर्वत एव, महाव्रतेऽनुष्ठेयकृत्यानां दृष्टप्रयोजनरूपेण नीरसतामपनीय ऋत्विजाम्मनोविनोद एव प्रतिभाति।

यतो हि सत्रयागस्यास्य सर्वेऽनुष्ठातार ऋत्विज एव, न तु सामान्यजनाः, अत एव अश्लीलभाषणादिकृत्यानामपप्रभावः समाजं नैव दुष्यति स्म। प्रसङ्गविशेषे गान–वाद्य–नृत्य–विविधभाषालपनादिकृत्यानि मनोविज्ञानसम्मतानि एव प्रतीयन्ते। आधुनिकमानसशास्त्रेऽपि मनोविकृतीनां निरोधः सर्वथा अस्वाभाविक एव मतः। तासां प्रसङ्गविशेषेषु निस्सारणमेव आरोग्याय समीचीनं प्रतिभाति।

इयमपि अस्माकमवधारणा यत् कालान्तरतो भारतीयसमाजे मदनोत्सव–होलिकादि–महोत्सवानां प्रचलनं सञ्जातम्, तेषाम्मूलबीजानि महाव्रते सन्निहितानि। होलिकोत्सवेऽपि अश्लीलभाषणविकृतभाषावेशाभिनयैर्मनोविनोदः क्रियते। महाव्रतानुष्ठानमपि शरदृतौ वसन्ततौं च भवति स्म। साम्प्रतं होलिकोत्सवो वसन्ततविव मन्यते। संस्कृतनाटकैर्ज्ञायते यत् मदनमहोत्सवस्या–योजनं शरद्वसन्ततौं च भवति स्म।

वस्तुतो वैदिकयागयोजनासम्पूर्णं जीवनमभिव्यनक्ति। जीवनेन सममेव यागानुष्ठानमपि चरति इति ब्राह्मणैः श्रौतसूत्रैश्च सुस्पष्टं ज्ञायते। अस्माकं जीवने यदि सामान्यतः गान–वाद्य–नृत्याभिनयैर्मनोरञ्जनस्यावश्यकता वरीवर्ति, तर्हि यागे एषां पूर्णतया निषेधः कथं भवितुमर्हति ? महाव्रतस्यानुष्ठानं जीवनस्यानन्दमयपक्षमपि अदृष्टेन साकं प्रस्तौति इति निश्चप्रचम्।

■ ■ ■

25. अर्थवसंहिता, 14.2.71; ऐत. ब्रा., 8.27, इत्यादि।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

A METAPHYSICAL FOUNDATION FOR THE *SVĀDHYĀYA* MOVEMENT (IF IT NEEDS ONE)

Arvind Sharma, Montreal

Sometimes endings lead to new beginnings. This article begins where an article by Suma Varughese ends. It ends as follows :

Too many movements have floundered and died along with their founder, or worse, been corrupted and misunderstood. Keenly aware of the danger, Professor Bongale is working with Dadaji on developing a metaphysical validity for the movement, to avert that possibility. But ultimately, they take recourse in their own philosophy. If God wants *Svādhyāya* to continue, it will, they say wisely. And that, presumably, is the last word on the subject.[1]

It seems to me that the metaphysical validity sought for the movement can be provided by recontextualizing the two great sayings or *mahāvākya-s* which *Svādhyāya* draws upon from the tradition of *Vedānta,* namely,

Ahaṁ brahma asmi (I am divine)

and

Tat tvam asi (That thou art)[2]

These two sayings, also known as *Vedāntavākya-s,* occur in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*[3] and the *Chāndogya Upaniṣad*[4] respectively.

The statements *'ahaṁ brahma asmi'* is made in the context of realizing one's identity with *Brahman.* However, one must realize that one is before

---

1. Suma Varughese, *"Svādhyāya : An Answer to a Modem Predicament",* in Raj Krishan Srivastava, ed., *Vital Connections – Self, Society, God : Perspecitves on Svādhyāya* (New York : Weatherhill Inc., 1998) p.205.
2. *Ibid.,* p.195. For their place in the larger scheme of things see K. Satchidananda Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1974) p.74-75.
3. 1.4
4. VI. 8.7

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

one realizes one is *Brahman.* In other words, the statement *'aham asmi'* must logically precede *'ahaṁ brahma asmi.'*

By drawing this distinction scope is created for affirming *asmitā* or self-reverence, a concept which plays such a key role in the movement. As R. K. Srivastava has explained :

> *Svādhyāya* involves transformation, not merely across a range of issues but across the entire realm of human existence. Its holistic vision can be equated with good development as well as good economics and politics at spiritual/ethical and action/operational levels. At the psychological level, it nurtures self-esteem and weds self-interest to social perfection. It fills the emotional void in so many people who have abandoned religion or have been abandoned by religion.It encourages a commitment to an enhanced quality of life, both spiritual and material, through self-reliance and self-help. To feel allied to God gives meaning to life and builds up the needed self-reverence, *asmitā*.[5]

"I am" is a surefire guarantee of dignity, inasmuch as even when one says "one is not", one is asserting one's existence. When even the denial of oneself involves a self-assertion, how could such an irrepressible self ever be lost? It can of course be lost sight of. *Svādhyāya*, provides the sure foundation for self-assertion by basing it on a non-contradictable statement.

Just as *'ahaṁ brahma asmi'* defines one's attitude to oneself, *'tat tvam asi'* defines one's attitude to others. It may be noted that in the *Chāndogya Upaniṣad* itself this statement is turned back on Śvetaketu by his father Uddālaka, to point out to him that he is the ultimate reality. This closed loop is opened up by *Svādhyāya* to point to the divinity in the *other.* The *tvam* here is not the seeker, as in the Upaniṣad, but the other person one is dealing with. This interpretation of this *mahāvākya* thus goes beyond its self-revelational character in *Advaita Vedānta.* It also goes beyond a similarly limited interpretation it receives in *Viśiṣṭādvaita Vedānta*. According to Rāmānuja, in the statement "That thou art", the word 'that' finally denotes God having the entire universe as his body; and 'thou' God having the individual soul as his body. The import of the proposition, as a whole, is accordingly the identity of the embodied in both, viz. God"[6]. Here again the statement has only one referent. Madhva offers a whole range of options in his interpretation of this saying but they also remain similarly circumscribed. The hermeneutical innovation involved in *Svādhyāya* consists of widening the circle of interpretation to embrace the other. This parallels its earlier hermeneutical

---

5. R. K. Srivastava, *"Svādhyāya : An Introduction"*, in Raj Krishan, Srivastava, ed., *op. cit.*, p.14.
6. M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy* (London George Allen & Unwin, 1949) p. 184.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

innovation, where the meaning of the *Vedāntavākya*: *'ahaṁ brahma asmi'*, was deepened to embrace oneself, first as just oneself and then as *Brahman*. As P. Sankaranarayan has explained:

> The *Mahāvākya Tattvamasi* has a twofold significance. In the first place, it points to the non-difference between the *Jīva* and the *Brahman*. *Jīvo brahmaivao nāparaḥ*: the *jīva* is *Brahman* only and not different from it. In the second, it implies that essentially there is no difference between one *jīva* and another *jīva*. It is the same electricity that glows in all electric bulbs. The intensity of the glow may differ in several physical bodies making them appear as different *jīva-s*. Thus it is not only *jīva-brahma abheda*, but also *jīva-jīva abheda* that is the central doctrine of *Advaita Vedānta*. If every *jīva* is *Brahman* then every *jīva* is also very seemingly other *jīva*.[7]

It seems to me, therefore, that the entire superstructure of *Svādhyāya* can be built on the metaphysical foundation provided by these two *mahāvākya-s*.

■ ■ ■

---

7. P. Sankaranayanan, *What is Advaita?* (Bombay: Bhāratīya Vidya Bhavan, 1970) p.90.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

innovation, wherein the meaning of the [illegible] [illegible], was [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible]

It [illegible] Sarvodaya [illegible]

1. [illegible]

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ऋग्वेद में वसिष्ठ का सामाजिक चिन्तन

डॉ. (श्रीमती) शशि तिवारी, नई दिल्ली

ऋक्संहिता के प्रायः सम्पूर्ण सातवें मण्डल[1] और नवें तथा दसवें मण्डल के कुछ सूक्त या मन्त्रों के ऋषि वसिष्ठ हैं।[2] यजुर्वेद और अथर्ववेद के भी बहुत अधिक मन्त्रों के ऋषि वसिष्ठ हैं। वास्तव में ऋग्वेद के ही वसिष्ठ सम्बन्धी मन्त्र अन्य वेदों में कुछ पाठभेद के साथ सङ्गृहीत हैं। ऋक्संहिता में 'मैत्रावरुणिः' विशेषण वसिष्ठ ऋषि के नाम के साथ प्रयुक्त हुआ है, जिससे इनका मित्रावरुण का पुत्र होना व्यक्त होता है। मित्र और वरुण से हुई इनकी उत्पत्ति की चर्चा वेद में भी है।[3] सप्तम मण्डल के 104 सूक्तों में से कुछ मन्त्र ही सन्दिग्ध रूप से वसिष्ठपुत्र शक्ति और कुमार आग्नेय द्वारा प्रणीत बताये जाते हैं। अतः संख्या की दृष्टि से अन्य ऋषियों की तुलना में मैत्रावरुणि वसिष्ठ के सूक्त सर्वाधिक हैं। वसिष्ठदृष्ट सूक्तों की एक महत्ता यह है कि इनसे तत्कालीन इतिहास, भूगोल और समाज पर जितना प्रकाश पड़ता है उतना दूसरे किसी भी ऋषिदृष्ट सूक्तों से नहीं पड़ता।

कुलमण्डलों में वसिष्ठ मण्डल को विशेष महत्त्व दिया जाता है। इसके कई कारण हैं। इतिहासकारों की मान्यता है कि ऋषि वसिष्ठ ने ऋग्वैदिक काल के इतिहास में एक विशेष भूमिका निभाई थी। तत्कालीन इतिहास की एक महती घटना दाशराज्ञ युद्ध का विस्तृत वर्णन इसी मण्डल के तीन सूक्तों[4] में मिलता है, जिसमें वसिष्ठ ने सक्रिय भाग लिया था। यह युद्ध किन्हीं राजनीतिक और सामाजिक कारणों से तृत्सुनरेश सुदास और दस राजाओं के बीच हुआ था। सुदास के पुरोहित वसिष्ठ उनके दल के नेता थे तो सुदास के दल के नेता थे विश्वामित्र। इस युद्ध में सुदास के विजयी होने से वसिष्ठ का अधिकार और प्रभाव उस समय के सम्पूर्ण आर्यावर्त में फैल गया था। वसिष्ठ सूक्तों का योगदान ऋग्वेद में धार्मिक अवधारणाओं के निर्माण में भी देखा जाता है। चार वरुणसूक्तों[5] में उपासक द्वारा अति विनम्रतापूर्वक वरुणदेव से प्रार्थना करते हुए अपने पापों के लिए क्षमायाचना करने में जो भक्तिभाव का मूलरूप दिखाई देता है, वह ऋक्संहिता में अन्यत्र नहीं है।[6] वसिष्ठदृष्ट इन्द्रसूक्त धार्मिक कविता के सुन्दर

---

1. सप्तममण्डलं वसिष्ठोऽपश्यत्। सर्वानुक्रमणी कात्यायन 7.1
2. ऋ. 7.1-32, 33.1-9, 34-104, 9.67.19-32, 90, 97.1-3, 10.137.7
3. ऋ. 7.33.11,13, बृहद्देवता 5.783-789, निरुक्त, 5.13, सर्वानुक्रमणी, 166
4. 18, 33, 83
5. ऋ. 7.86-89
6. *The Vishvānitras and the Vasiṣṭhas* U.C. Sharma, Aligarh, 1975, p. 179

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

उदाहरण हैं। कुछ प्रसिद्ध ऋग्वैदिक सूक्तों में मण्डूकसूक्त,[7] राक्षोघ्न सूक्त[8] और आप्रीसूक्त[9] उल्लेखनीय हैं, जो ऋषि वसिष्ठ द्वारा देखे गये हैं और सप्तम मण्डल में सङ्गृहीत हैं। उत्तम काव्य और प्रकृति–गीत के उदाहरण के रूप में वसिष्ठ के उषा–सूक्तों का विशेष स्थान है। वसिष्ठ के आराध्य देव इन्द्र थे। जिन दूसरे देवों का उन्होंने श्रद्धापूर्वक स्तवन किया है उनमें वरुण, सूर्य, अग्नि, विश्वेदेवा, उषा इत्यादि उल्लेखनीय हैं। एकवचन में वसिष्ठ नाम का प्रयोग ऋषि के 'अतिशय बुद्धिमान्' और 'धनसम्पन्न' होने का सूचक है। वसिष्ठसूक्तों में जीवन का परम काम्य इन्द्रलोक की प्राप्ति प्रतीत होता है।

यज्ञ में आने की प्रार्थना, युद्ध में सहायता करने का देवताओं से अनुरोध, देवताओं के गुण–कर्मों का स्तवन और अपनी कामनाओं की अभिव्यक्ति–वसिष्ठ सूक्तों के प्रमुख विषय हैं। सप्तम मण्डल के सभी सूक्तों को विषयानुसार पाँच प्रमुख कोटियों में रखा जा सकता है– प्रकृतिगीत, धार्मिक गीत, कर्मकाण्डीय सूक्त, ऐतिहासिक युद्धगीत और दिन–प्रतिदिन के गीत।[10] इन सूक्तों के आलोचनात्मक विवेचन के आधार पर यह निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि वसिष्ठसूक्त का महत्त्व ऐतिहासिक घटनाक्रम और धार्मिक चिन्तन में ही नहीं रहा था, अपितु सामाजिक दिशानिर्धारण में भी उन्होंने महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाई थी। यहाँ वसिष्ठदृष्ट ऋग्वैदिक मन्त्रों में व्यक्त हुए सामाजिक विचार अध्येय हैं।

(अ) गृहविषयक विचार–

सप्तम मण्डल के प्रारम्भिक मन्त्र में गृहपति अग्नि के स्तवन[11] और आगामी मन्त्रों में घर के स्वरूप के चित्रण से सामाजिक जीवन में घर का महत्त्व सुव्यक्त हुआ है। वसिष्ठसूक्तों में घर के लिए अनेक शब्दों का प्रयोग हुआ है, यथा अस्त, दम[12], दुर्य[13], क्षय[14], दुरोण[15], केत[16], स्ति[17], दुरः[18], वर्तिः[19], छर्दिः[20], वरूथ[21] और शरण[22]। इनमें से क्षय, केत, स्ति, वर्ति शब्द सायण

---

7. ऋ., 7.103
8. वही, 7.104
9. वही, 7.2
10. *The Vishvāmitras and the Vasiṣṭhas*, U.C. Sharma, p. 183
11. दूरेदृशं गृहपतिमथर्युम् 17.1.1
12. 7.1.2
13. 7.1.11
14. 7.1.12
15. 7.7.4
16. 7.18.25
17. 7.19.11
18. 7.46.2
19. 7.67.10
20. 7.74.5
21. 7.88.6
22. 7.101.2.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

द्वारा गृहवाची अर्थों में ग्रहण किए गए हैं, यद्यपि निघण्टु[23] के गृहनामों में ये अप्राप्त हैं। निघण्टु[24] में केत प्रज्ञानाम है। क्षय को निरुक्त के टीकाकार दुर्ग ने भी निवासार्थक माना है।[25] स्ति को कीथ और मैकडालल ने आश्रित या आधारवाची बताया है।[26] घर के लिए प्रयुक्त ये अनेक नाम मात्र पर्याय नहीं है, अपितु इनमें प्रयोगकर्ता द्वारा अभिप्रेत सूक्ष्म अर्थ–भेद भी निहित है। यथा 'वरूथ' अनिष्टनिवारक गृह है, तो 'दुरोण' तृप्त करने वाला घर। इनका विवेचन व्युत्पत्तिशास्त्र और अर्थविज्ञान का विषय है।

उपासकों के लिए देवताओं से अन्न, बल और स्वस्ति के साथ गृह भी प्रार्थनीय रहा है[27]। वसिष्ठदृष्ट सूक्तों के अनुसार घर सुन्दर, सुदृढ़, निजी, सुखद, सम्पन्न और सन्तानयुक्त होना चाहिए। वरुणदेव से प्रार्थना है कि मैं मिट्टी के घर में नहीं रहूँगा, अपितु सुन्दर घर में रहूँगा।[28] अग्नि से प्रार्थना है कि हम दूसरों के घरों में नहीं रहे, हम अपने घर में रहें।[29] इन्द्र से प्रार्थना है कि हम सखा नर लोग गृह में ही आनन्दित हों,[30] हमारा घर उन्नत वीर सन्तान से युक्त हो, धन और अन्न से सम्पन्न हो।[31] अग्नि से प्रार्थना है कि हम सूने घर में न रहें, पुत्र पौत्रादि से युक्त घर में रहे,[32] और हमें वह घर दें जो सेवकों से युक्त हो और उत्तम सन्तान से बढ़ने वाला हो,[33] इत्यादि से यही तथ्य प्रकट होता है। वसिष्ठसूक्तों में निवास–स्थान की सुरक्षा की आवश्यकता का भी संकेत किया गया है।[34] समाज में घर अन्न से सेवा करने में तत्पर, स्त्रियों से सम्पन्न, सुरक्षित, यश को बढ़ाने वाला और दीर्घकाल तक टिकने वाला होना चाहिए– एक अग्निमंत्र[35] में इस प्रकार के एक विचार की झलक है। अन्यत्र अश्विनों से ध्रुव यश और ध्रुव घर की याचना है।[36] बड़े परिमाण वाले और हजारों द्वार वाले घर का चित्रण[37] स्पष्ट करता है कि घर से साध्य रूप सुख तभी सम्भव है जब उसका परिमाण घर के सदस्यों के अनुकूल हो। पर्जन्य से त्रिधातुशरण काम्य है[38], जिसे सायण ने त्रिभूमिक घर, सातवलेकर ने तीन धारक

---

23. निघण्टु, 3.4
24. वही, 3.9
25. निरुक्त, दुर्गाचार्य–टीका 8.18.3
26. *Vedic Index of Names and Subjects*, Keith and Macdonell, I Vol., p. 96
27. ऋ. 7.19.11; 7.88.6
28. मो षु वरुण मृन्मयं गृहं राजन्नहं गमम्। ऋ. 7.89.1
29. निषदाम नृणां मा। वही, 7.1.11, तुलनीय वही, 7.12.1
30. नरो मदेम शरणे सखायः। वही, 7.19.8
31. अस्तं तात्या धिया रयिं सुवीरं पृक्षो नो अर्वान्युहीत वाजी। वही, 7.37.6
32. मा शूने अग्ने निषदाम.....प्रजावतीषु दुर्यासु दुर्य। वही, 7.1.11
33. प्रजावन्तं स्वपत्यं क्षयं नः। स्वजन्मना शेषसा वावृधानम्। वही, 7.1.12
34. सुप्रावीरस्तु स क्षयः। वही, 7.66.5
35. येषामिळा घृतहस्ता दुरोण आँ अपि प्राता निषीदति।
    ताँस्त्रायस्व सहस्य द्रुहो निदो यच्छा नः शर्म दीर्घश्रुतम्।। वही, 7.16.8
36. ता यँसतो मघवदभ्यो ध्रुवं यशश्छर्दिरस्मभ्यं नासत्या। वही, 7.74.5
37. बृहन्तं मानं वरुण स्वधावः सहस्रद्वारं जगमा गृहं ते। वही, 7.88.5
38. वही, 7.101.2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शक्तियों से युक्त घर, विलसन ने तीन मंजिला निवास और ग्रिफिथ ने तिगुना आश्रय माना है, स्पष्ट ही ये सभी अर्थ घर की भव्यरूपता को उजागर करते हैं। कहा जा सकता है कि वसिष्ठ दृष्ट सूक्तों में घर के एक विशेष स्वरूप की कल्पना की गयी है और सामाजिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रखते हुए उसे आनन्द, सुख आदि का साधन मानने के साथ-साथ साध्य भी माना गया है।

(आ) पुत्रविषयक विचार-

कई प्रार्थनाओं द्वारा सप्तम मण्डल में परिवार या घर में सन्तान की महत्ता व्यक्त होती है। निस्सन्देह अधिक बार पुरुष सन्तान की आकांक्षा की गयी है। 'हे अग्ने! हम पुत्र-पौत्र विहीन न हो',[39] 'हे अग्ने! हमें पुत्रहीनता (अवीरता) न देना,'[40] 'हम पुत्रहीन (अवीराः) होकर तुझ अग्नि की परिचर्या करने न बैठें'[41] जैसी कामनाओं में पुत्र का महत्त्व और उसकी प्राप्ति की उत्कट इच्छा निहित है। मन्त्रों में प्रयुक्त प्रजा, अपत्य आदि कुछ शब्द यदि सामान्यतया सन्तान के अर्थ में व्यवहृत हुए हैं तो शेषस्,[42] तनय,[43] वीर,[44] सूनु,[45] तोक[46] इत्यादि बहुप्रयुक्त शब्द अधिकांशतया पुरूषसन्तान अर्थात् पुत्रपौत्र आदि अर्थों के लिए ही हैं। ऋग्वैदिक समाज में दत्तक पुत्र का प्रचलन रहा होगा, पर वसिष्ठदृष्ट सूक्तों में उन पर श्रद्धा नहीं दिखाई देती है। वहाँ तो स्पष्ट रूप से औरस पुत्र का गुणगान किया गया है और पुरूष द्वारा स्वयं उत्पादित पुत्र को 'नित्यतनय' कहा गया है।[47] औरस से भिन्न पुत्र 'अन्यजात' है। उसे अपना समझना मूर्खों का मार्ग है।[48] अगले मन्त्र में विषय का विस्तार करते हुए कहा गया है कि- दूसरे से उत्पन्न पुत्र सुख से सेवा करने वाला और ऋण न करने वाला होने पर भी पुत्र करके ग्रहण करने योग्य नहीं होता है, वह मन से मानने के लिए भी नहीं होता है, क्योंकि वह अपने निज पिता के घर के पास ही खींचा जाता है।[49] सम्भवतः औरस से भिन्न पुत्रों में अन्य युग्म से उत्पन्न पुत्र 'अरणः' और 'अन्योदर्यः' है, जबकि अन्य पुरूष द्वारा अपनी पत्नी से उत्पन्न पुत्र कदाचित् 'अन्यजात' हैं। इस सम्बन्ध में डॉ. शिवराज शास्त्री की समीक्षा उल्लेखनीय है, 'यद्यपि सायण ने और निरुक्त के टीकाकार देवराज बयज्वा और दुर्गाचार्य ने 'अन्यजात' का अर्थ सामान्य रूप से 'अनौरस' किया है परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि अन्योदर्य (अन्योदर से उत्पन्न) के विरोध में 'अन्यजात'

---

39. अशेषसोऽवीरता परि त्वा। वही, 7.1.11
40. मा नो अग्नेऽवीरते परा दाः। वही, 7.1.19
41. मा त्वा वयं सहसावन्नवीरा माप्सवः परि षदाम मा दुवः। वही, 7.4.6
42. वही, 7.1.11,12
43. वही, 7.1.14; 7.1.21; 7.46.3
44. वही, 7.1.5; 7.1.19
45. वही, 7.1.22
46. वही, 7.18.23; 7.46.3; 7.53.2
47. मा त्वे सचा तनये नित्य आ धक्। वही, 7.1.21
48. न शेषो अग्ने अन्यजातमस्त्यचेतानस्य या पथो वि दुक्षः। वही, 7.4.7
49. न हि ग्रभायारणः सुशेवोऽन्योदर्यो मनसा मन्तवा उ।
अधा चिदोकः पुनरित् स एत्या नो वाज्यभीषाळेतु नव्यः।। वही, 7.4.8

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

शब्द ऐसे पुत्र के लिए प्रयुक्त हुआ है जो 'अन्योदर्य' तो नहीं है, पर 'अन्येन जातः' अर्थात् अपनी पत्नी में अन्य से उत्पन्न है।[50] वसिष्ठदृष्ट सूक्तों में अन्योदर्य पुत्र को न ग्रहण करने योग्य माना गया है और उसका कारण भी दिया गया है। दर्शनीय है कि अनौरस पुत्र के स्वरूप के बोधक विशेषणपद 'अन्यजातम्' और 'अन्यउदर्यः' ऋक्संहिता में एकमात्र यही प्रयुक्त हुए हैं। परिवार में प्रधानतया औरस पुत्र ही काम्य है– 'अपने से उत्पन्न हुए पुत्र से वर्धमान घर हमें दें।'[51]

देवों की अप्रसन्नता को धन और सन्तान के अभाव का कारण मानने के कारण कहा गया है– यज्ञ न करने वालों के पास पुत्ररहित होकर चले जायें।[52] पुत्र पिता के ऋणों के लिए उत्तरदायी होता है, यहाँ तक कि उनके द्वारा किये गये पापों के लिए भी।[53] प्रार्थनाओं में पुत्र का सर्वाधिक काम्य गुण है– वीरता। बलवान् इन्द्र को जन्म देने के कारण इन्द्र के माता–पिता की प्रशंसा की गयी है।[54] त्वष्टा से प्रार्थना है कि जब पत्नियाँ हमारे समीप आती हैं तब सुपाणि त्वष्टा हमारे लिए वीर पुत्रों को दें।[55] अग्नि से शोभनपुत्रोपेत धन (सुवीरं रयिम्) प्रार्थनीय है।[56] सुवीराः मदेम्[57] अर्थात् उत्तम वीर पुत्रपौत्रादि के साथ आनन्दित हों– जैसी प्रार्थनाओं में भी यही भाव निहित है। अग्निदेव से ऐसा पुत्र प्रार्थनीय है जो बलवान् (वाजी) और शत्रु का पराभव करने वाला (अभीषाट्) हो।[58] पुत्र का वीर होने के साथ 'नर्य' अर्थात् नरहितकारी होना भी आवश्यक है।[59] देवों से बहुकीर्तिपुत्र (उरुगाय) की कामना भी की गयी है।[60] वसिष्ठदृष्ट सूक्तों में पुत्रविषयक जो धारणायें प्राप्त होती हैं, उनका सारांश यही है कि पुत्र परिवार के लिए परम काम्य है। उसका गुणवान् होना उतना ही आवश्यक है। वास्तोष्पति से प्रार्थना–पिता जैसे पुत्रों का पालन करता है, उसी तरह आप भी हमारा पालन करें,[61] में संकेत है कि पिता और पुत्र के आपसी व्यवहार में उदारता और मधुरता अपेक्षित है।

(इ) परिवार और नारी-विषयक विचार–

वसिष्ठदृष्ट सूक्तों में प्रतिबिम्बित समाज पर्याप्त सुव्यवस्थित प्रतीत होता है। परिवार में पिता का महत्त्व है, परन्तु माता का महत्त्व कम नहीं है। कभी तो माता का उल्लेख पिता से पहले किया गया है।[62] भगदेवता के स्तवन में "अदितेः पुत्रम् भगम्"[63] कहकर उनका स्तवन

---

50. ऋग्वैदिक काल में परिवारिक सम्बन्ध, मेरठ, 1962, पृ., 184, 191
51. स्वजन्मना शेषसा वावृधानम्। ऋ., 7.1.12
52. अयन् मासा अयज्वनामवीराः। वही, 7.61.4
53. अव द्रुग्धानि पित्र्या सृजा नः। वही, 7.86.5
54. वृषा जजान वृषणं रणाय तमु चिन्नारी नर्यं ससूव। वही, 7.20.5
55. वही, 7.34.20
56. वही, 7.1.5
57. वही, 7.1.24
58. वही, 7.4.8
59. वीरो अस्मन्नर्यो वि दासीत्। वही, 7.1.21
60. वही, 7.35.15
61. पितेव पुत्रान् प्रति नो जुषस्व। वही, 7.54.2
62. सस्तु माता सस्तु पिता......। वही, 7.55.5
63. वही, 7.41.2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

करना प्रमाणित करता है कि पुत्रों का माता के नाम से निर्देश किया जा सकता है। यहाँ परिवार में माता के महत्त्व को स्वीकार करने के कारण माता–पिता के लिए पितरा[64] की तरह मातरा[65] पद का प्रयोग प्राप्त है। यही नहीं, बच्चों के लालन–पालन में माता के योगदान का उपमान के रूप में भी उल्लेख किया गया है।[66] माता के गौरव का आधार केवल सन्तान–उत्पत्ति नहीं है, अपितु गुणवान् और लगभग दस पुत्रों की उत्पत्ति है।[67] इन सूक्तों से सन्तान और परिवार के प्रति माता के कर्त्तव्य और सम्बन्धों पर कोई विशेष प्रकाश नहीं पड़ता है, परन्तु स्वापनसूक्त में यह संकेत अवश्य मिलता है कि संयुक्त परिवार मान्य थे, जिनमें माता–पिता, दादा या जामाता (विश्पतिः), अन्य सम्बन्धी (ज्ञाति) और कई स्त्रियाँ रहती थीं।[68]

ऋग्वैदिक समाज में सामान्यतः प्रचलित एक पत्नीव्रत के समर्थन या विरोध में कोई विचार वसिष्ठदृष्ट सूक्तों में उपलब्ध नहीं है, परन्तु राजाओं या राजवंशीय जनों के लिए बहुपत्नीविवाह के प्रचलन का संकेतक प्रमाणरूप यह मन्त्रांश अवश्य प्राप्त है– जैसे स्त्रियों के साथ राजा रहता है।[69] पत्नियों पर पति का अधिकार माना गया है, ठीक वैसे ही जैसे इन्द्र शत्रु–नगरियों को सम्यक् रूप से वश में रखता है।[70] निश्चय ही इसे स्त्री–स्वतन्त्रता के विरोध का आधार बनाना अनुचित होगा। आप्रीसूक्त के उषासानक्ता मन्त्र की व्याख्या में श्रीपाद दामोदर सातवलेकर ने लाक्षणिक रूप से ऐसी दो स्त्रियों का वर्णन माना है, जो दिव्य गुणों से युक्त, ऐश्वर्यशालिनी, बड़ी सभाओं में बैठने वाली, प्रशंसित और धनवती हैं।[71] देवीर्द्वारः के मन्त्र[72] के आधार पर श्री भगवत् शरण उपाध्याय की समीक्षा है कि अविवाहित स्त्रियों को समाज में कहीं भी आने जाने की पूरी स्वतन्त्रता थी और वे समन अर्थात् सामाजिक उत्सवों (Festive occasions and tournaments) में स्वेच्छापूर्वक भाग लेती थी।[73] सातवलेकर के मत में उषा के मन्त्रों[74] के द्वारा तरुणी स्त्री के लिए व्यवहार का उपदेश दिया गया है कि वह प्रातःकाल पति से पूर्व उठे, अन्नपान का प्रबन्ध करे, गौओं की सेवा करे। उनके मन में एक मन्त्र[75] में स्त्री के गुणों का वर्णन किया गया है– वह ऋषियों द्वारा प्रशंसित, धनवती, तेजस्विनी, अन्न से सम्पन्न और ऐश्वर्यवती हो।

(ई) समाज की समृद्धि और उन्नति के आधार–

समाज के सभी मनुष्यों के लिए शतवर्ष की आयु का पूर्णायु के रूप में वसिष्ठदृष्ट

---

64. वही, 7.53.2; 7.67.1
65. वही, 7.2.5, 7.7.3
66. वही, 7.2.5; 7.43.3; 7.81.4
67. वही, 7.104.15
68. वही, 7.55.5-8
69. राजेव हि जनिभिः। वही, 7.18.2
70. जनीरिव पतिरेकः समानो निमामृजे पुर इन्द्रः सु सर्वाः। वही, 7.26.3
71. ऋ. 7.2.6 ऋग्वेद का सुबोध भाष्य, सप्तम मण्डल, पृ. 9–10
72. ऋ., 7.2.5
73. *Woman in Rigveda*, Bhagwat Saran Upadhyaya, Delhi, 1974, pp. 48, 54
74. ऋ., 7.77.1-2
75. वही, 7.75.5

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सूक्तों में विधान किया गया है।[76] इहलौकिक जीवन में उत्तमवीर पुत्रपौत्रा, रूप, सौन्दर्य, स्वास्थ्य, सुवेष आदि के महत्त्व को भी यत्र–तत्र अङ्गीकार किया गया है। समाज की समृद्धि और प्रसन्नता का प्रमुख आधार धन माना गया है और अनेक बार देवताओं से धन और सहस्र संख्यक धन की याचना की गयी है।[77] यहाँ वार्यम्,[78] वेदः,[79], रयिः,[80] रत्नम्,[81] वसु,[82] राधस्[83], रेक्णः,[84] इत्यादि शब्दों के प्रयोग द्वारा धनरूप समृद्धि काम्य है। अग्नि से प्रार्थना है कि धन स्तोताजनों या विद्वानों (सूरि) के पास जाना चाहिए।[85] अग्नि ऐसा धन दें, जिसे हिंसक शत्रु बाधा न पहुँचा सके, न लूट सके।[86] सामाजिक समृद्धि के लिए वीरपुत्र, अश्व और रथ से युक्त,[87] उत्तम पुत्र वाला,[88] यश देने वाले,[89] प्रशंसनीय,[90] अक्षय और स्थायी[91] धन की याचना की गयी है। ऋणरहित धन को पर्याप्त माना गया है।[92] धन की सार्थकता दान से है– चाहे वह दान देवता के प्रति किया जाये या किसी अन्य प्राणी के प्रति।[93]

सामाजिक समृद्धि और उन्नति के लिए धन के अतिरिक्त दूसरे प्राथमिक आधार हैं– अन्न, बल[94], सुरक्षा,[95] और शान्ति। एक सम्पूर्णसूक्त[96] में विश्वेदेवाः से शान्ति प्रार्थित है। जन–कल्याण की इच्छा से ही एक वाक्य के अनेकशः प्रयोग से स्वस्ति द्वारा पालन की प्रार्थना को दोहराया गया है– "यूयं पात स्वस्तिभिः सदा नः"। "सुनृता ईरयन्ती"[97] से परस्पर मधुर वाणी

---

76. पश्येम शरदः शतम्। जीवेम शरदः शतम्। वही, 7.66.16
77. वही, 7.8.7; 7.4.9; 7.20.9
78. वही, 7.25.6
79. वही, 7.19.1
80. वही, 7.4.9
81. वही, 7.17.7; 7.38.6
82. वही, 7.20.9
83. वही, 7.77.5
84. वही, 7.4.7
85. रयिं सूरिभ्य आ वहा बृहन्तम्। वही, 7.1.24
86. न यं यावा तरति यातुमावान्। वही, 7.1.5
87. वही, 7.23.6; 7.100.2; 7.77.5; 7.94.9
88. वही, 7.1.5; 7.37.6
89. वही, 7.5.9
90. वही, 7.37.8
91. वही, 7.39.6
92. परिषद्यं ह्यरणस्य रेक्णः। वही, 7.4.7
93. नू मर्तो दयते सनिष्यन्यो विष्णव उरुगायाय दाशत्। वही, 7.100.1
94. वही, 7.42.6
95. वही, 7.74.1, 7.55
96. वही, 7.35
97. वही, 7.79.5

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

के प्रयोग का अर्थ साङ्केतिक रूप से ग्राह्य है तो सुचेतस् कर्मी और उद्यमी जनों को मित्र और वरुण सुपथ से ले जाते हैं[98] – इस कथन द्वारा पुरुषार्थ और प्रयत्नशीलता की प्रशंसा अभिव्यक्ति होती है। पुत्र और पत्नी से युक्त सद्गृहस्थ का दानशील होना पर्याप्त आवश्यक समझा गया है।[99]

देवकृपा और अनुग्रहबुद्धि जिस प्रकार व्यक्तिगत कल्याण और सुख का आधार है उसी प्रकार सामाजिक सुख कल्याण का भी। इसीलिए देवों की सुमति बहुशः काम्य है।[100] उपासक की प्रार्थना है– हे इन्द्र ! मैं तेरे अनुकूल कर्म में ही दत्तचित्त रहता हूँ।[101] बुद्धिमान् और स्तोता देवताओं में प्रिय होते हैं।[102] प्रशस्त धी और प्रेष्ठा मति की बड़ी महिमा है और अनेक बार उनकी प्राप्ति की प्रार्थनायें हैं।[103] इसके विपरीत अमति और दुर्बुद्धि के निराकरण की कामना की गयी है।[104] अभिलाषा है कि सत्य के केन्द्र से ज्ञान फैले।[105] ज्ञान द्वारा ही वस्तुतः सबका कल्याण होता है। वसिष्ठदृष्ट सूक्तों में अज्ञानी (अचितः) की निन्दा की गयी है और ज्ञानी के प्रति आदर व्यक्त किया गया है।[106] इन सूक्तों में समाज की उन्नति के एक महत्त्वपूर्ण आधार के रूप में सङ्घटना का उल्लेख कई बार प्राप्त होता है, यथा कहा गया है– कुलीन लोग सङ्गठित होकर बैठते हैं,[107] सभी देव एक स्थान पर आकर बैठते हैं।[108] सङ्गठन करना, पारस्परिक विद्वेषों को दूर करना, अनुशासित रहना, एकमत होना, कलह न करना इत्यादि सङ्घटना के स्वरूप को स्पष्ट करने वाले कुछ तत्त्वों का सङ्केत एक मन्त्र में मिलता है।[109] सङ्गठित प्रजायें अत्यधिक शक्तिशाली होती है और अभिमत सिद्धि को सरलतया प्राप्त कर सकती है– इस तथ्य को स्वीकार करने के कारण अन्धकार–नाश के लिए उषा की उपमा सङ्गठित प्रजाजन (युक्ताः विशः) से की गयी है।[110] 'गणेन या रिषण्यः'[111] अर्थात् सङ्घ में रहने वाले हम जैसों का विनाश न कर प्रार्थना द्वारा सङ्घटना को समाज की मूलभूत शक्ति उद्घोषित किया गया है।

---

98. वही, 7.60.6
99. जनीयन्तो न्वग्रवः पुत्रीयन्तः सुदानवः। वही, 7.96.4
100. वही, 7.18.3, 7.20.8, 7.24.6
101. त्वावतो हि इन्द्र क्रत्वे अस्मि। वही, 7.25.4
102. प्रियासः सन्तु सूरयः। वही, 7.16.7
103. वही, 7.34.9; 7.67.6; 7.88.1
104. अमतये मा नो अस्यै। वही, 7.1.19, अचेतानस्य मा पथो वि दुक्षः। वही, 7.4.7, अचेतसं चित् चितयन्ति दक्षैः। वही, 7.60.6
105. प्र ब्रह्मैतु सदनादृतस्य। वही, 7.36.1
106. वही, 7.4.7, 60.7, 86.7, 104.1, 61.2, 44.5 इत्यादि।
107. यत्रा नरः समासते सुजाताः। वही, 7.1.4
108. सधस्थं विश्वे अभि सन्ति देवाः। वही, 7.39.4
109. समान ऊर्वे अधि संगतासः संजानते न यतन्ते मिथस्ते।
ते देवानां न मिनन्ति व्रतान्यमर्धन्तो वसुभिर्यादमानः।। वही, 7.76.5
110. विशो न युक्ता उषसो यतन्ते। वही, 7.79.2
111. वही, 7.9.5

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(उ) समाज के बाधक तत्त्व–

समाज को ऋत के मार्ग से जाना चाहिए। इस लक्ष्य में जो व्यक्ति, तत्त्व या परिस्थितियाँ बाधा उपस्थित करते हैं, उन पर वसिष्टदृष्ट सूक्तों से पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। पुरुषभाषी जरूथ,[112] अराति,[113] अप्रीतिकर राक्षस,[114] अमित्र,[115] दूसरों को खाने वाला अत्रि,[116] अमृतभाषी–दोहवाचः,[117] द्रोहकारी निन्दक,[118] यातु,[119] यातुधान[120] इत्यादि सभी समाज के शत्रु हैं और इनसे रक्षा के निमित्त देव प्रार्थनीय हैं। एक ओर दरिद्रता और क्षुधा परिहार योग्य है।[121] तो दूसरी ओर कंजूसी (अराव्णे) भी।[122] यदि सन्तान और बुद्धि सुख और उन्नति के आधार हैं, तो इसमें सन्देह नहीं कि सन्तानहीनता और निर्बुद्धि अनवाङ्छित अवस्थाएं हैं।[123] जब स्वास्थ्य और दीर्घायु काम्य रहे हैं, तो निश्चित रूप से रोग समाज की सिद्धि का बाधक तत्त्व ही है। इसीलिए विशेष रूप से चाहा गया है कि प्रजायें नीरोग (अनमीवः) हों[124] और इनसे रोग (अमीवा) दूर हों।[125] अज्ञान और अज्ञानी भी उन्नति में बाधक हैं। अतः उनके निराकरण की प्रार्थनायें भी की गयी है। पाप व्यक्तित्व उन्नति में साक्षात् विघ्न है, तो सामाजिक उन्नति में अप्रत्यक्ष रूप से। इसलिए निष्पाप (अनागाः) होने की कामनायें हैं।[126] पाप के कारणों की विवेचना करते हुए वसिष्ठ ने वरुण से पाप–विमोचन की हार्दिक प्रार्थना की है।[127] काम–क्रोध–लोभ–मोह–मद इत्यादि मानव के अन्तः शत्रुओं के दमन की आवश्यकता को वसिष्ठ के एक मंत्र[128] में अलङ्कार के माध्यम से व्यक्त किया गया है। समाज में व्यभिचारी और कामी जनों के द्वारा उत्पन्न हो सकने वाले सङ्कटों की ओर एक मन्त्र में सङ्केत है।[129] स्वस्ति अर्थात् सामाजिक कल्याण की प्रबल इच्छा से ही सप्तम मण्डल के अन्तिम राक्षोघ्न सूक्त में राक्षस, पापी, अज्ञानी, दुष्कर्मकर्ता, मिथ्याभाषी, दुष्ट, असत्य इत्यादि को नष्ट करने की प्रार्थना की गयी है।

---

112. वही, 7.9.6
113. वही, 7.1.7
114. वही, 7.1.13
115. वही, 7.32.25
116. वही, 7.104.1
117. वही, 7.104.14
118. वही, 7.16.8
119. वही, 7.21.5
120. वही, 7.104.24
121. परा दाः दुर्वाससे, मा नः क्षुधे.........। वही, 7.1.19
122. मा नो निदे च वक्तवेऽर्योरन्धीरराव्णे।– वही, 7.31.5
123. अवीरते परा दाः......... अमतये मा नः..........। वही, 7.1.19
124. अनमीवो रुद्र जासु नो भव। वही, 7.46.2
125. युयुतम् अस्मद निराममीवाम्। वही, 7.71.2
126. वयं स्याम वरूणे अनागाः। वही, 7.87.7
127. वही, 7.86
128. वही, 7.104.22
129. मा शिश्नदेवा अपि गुर्ऋतं नः। वही, 7.21.5 (सातवलेकर कृत अर्थ के आधार पर)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अन्ततः कहा जा सकता है कि वसिष्ठदृष्ट सूक्तों में सामाजिक नैतिकता को समाज की आधारशिला माना गया है और समाज की प्रगति के लिए अज्ञान और अनैतिक आचरण को सर्वथा त्याज्य बताया गया है। सामाजिक कल्याण के लिए सभी लोगों में एकत्व और सौहार्द का महत्त्व है, किन्तु देवानुग्रह भी कम वाञ्छनीय नहीं है। निस्सन्देह इन सूक्तों में किया गया सामाजिक चिन्तन आज भी सामाजिक कल्याण की सिद्धि हेतु पूर्ववत् उपयोगी और प्रासङ्गिक जान पड़ता है।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

एको रसः करुण एव

डॉ. (श्रीमती) प्रीति सिनहा, लखनऊ

एको रसः करुण एव निमित्तभेदात्
भिन्नः पृथग्पृथगिवाश्रयते विवर्तान्।
आवर्तबुद्बुद्तरङ्गमयान्विकारान्
अम्भो यथा सलिलमेव हि तत्समग्रम्।।

'उत्तररामचरित' के छाया अङ्क में प्रयुक्त इस पद्य में सीता के परित्याग से सम्पूर्ण वातावरण गम्भीर तथा शोकमग्न हो गया है। कभी राम मूर्च्छित हो जाते हैं तो कभी सीता; कभी जनक विक्षिप्त हो जाते हैं तो कभी कौसल्या; कभी वासन्ती दुःखी हो जाती हैं तो कभी गुरुमाता लोपामुद्रा सशंकित हो उठती है। प्रायः सभी पात्रों को शोक–विह्वल देखकर सीता की सखी तमसा कह उठती है– "अहो संविधानकम्" अर्थात् कैसा घटनाक्रम उपस्थित हो गया है। सर्वत्र करुणा ही व्याप्त है। विभावों, अनुभावों और व्यभिचारी भावों की विलक्षणता के कारण यही करुण रस विविध विवर्त रूपों को उसी प्रकार धारण कर रहा है जिस प्रकार हेतु अथवा अवस्थागत भिन्नता से जल कभी भंवर; कभी बुलबुला तथा कभी लहरियों के रूप को धारण कर लेता है, यद्यपि होता सब जल ही है।

महाकवि भवभूतिविरचित यह पद्य अपने रचनाकाल से लेकर आज तक लगभग 1300 वर्ष पश्चात् भी विवाद का विषय बना हुआ है। इस पद्य के काव्यार्थ के सम्बन्ध में प्रायः तीन मत प्रचलित हैं। विद्वानों का एक वर्ग यह स्वीकार करता है कि इस नाटक का अङ्गी रस करुण है। उनके अनुसार महाकवि भवभूति ने इस पद्य में मौलिकचिन्तन स्वरूप एक क्रान्तिकारी उद्घोषणा की है कि एकमात्र करुण ही मूल रस है। अन्य रस उसके विवर्त हैं। मैकडानल[1] आदि पाश्चात्य विद्वान्; मिराशी[2]; एम. कृष्णमचार्यार[3];

---

1. The description of the tender love of Rāma and Sītā, purified by sorrow exhibits more genuine pathos than appears perhaps in any other Indian Drama.

H.S.L. (Macdonell) p.308

2. उत्तररामचरित का प्रधान रस करुण है।
मिराशी द्वारा रचित "भवभूति" का हिन्दी अनुवाद; पृ. 284

3. In the expression of genuine pathos *(Karuṇa)* and the description of wild scenery it has rarely been surpassed anywhere.

H.C.S.L. p.623

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

काले[4]; राघवन्[5] आदि भारतीय विद्वान् तथा वीरराघव[6], घनश्याम[7], आदि प्राचीन टीकाकार इसी वर्ग के अनुयायी प्रतीत होते हैं।

द्वितीय वर्ग उक्त पद्य में प्रयुक्त 'करुण' शब्द को 'करुणविप्रलम्भ' का वाचक मानकर विप्रलम्भश्रृङ्गार को नाटक के अङ्गीरस के रूप में स्वीकार करता है। विधुभूषण गोस्वामी[8], उत्तरदीपिकाटीकाकार[9], आर. डी. करमरकर[10], ए. एस. डांगे[11] आदि आलोचक इसी मत के पक्षधर हैं। इन सभी विद्वानों का आशय है कि नायक–नायिका–वियोग दो प्रकार का होता है– अस्थायी और स्थायी। इनमें दोनों प्रेमियों के जीवित रहते हुये किसी भी कारणवश होने वाला वियोग अस्थायी होता है। पुनर्मिलनसापेक्ष्य होने के कारण यह श्रृङ्गार की सीमा में आता है, किन्तु दोनों प्रेमियों में से किसी की मृत्यु के कारण उत्पन्न वियोग स्थायी होता है। पुनर्मिलन की सम्भावना समाप्त हो जाने के कारण यह निरपेक्ष्य होता है और करुण की परिधि में आता है। इस प्रकार जहाँ तक प्रेमियों के वियोग का सम्बन्ध है उसमें विप्रलम्भ और करुण की सीमा रेखा 'आत्यन्तिक वियोग' है जो प्रायः मृत्यु के कारण उत्पन्न होता है। अतः मृत्यु के पूर्व तक विप्रलम्भश्रृङ्गार तथा मृत्यु के पश्चात् करुण रस का क्षेत्र आता है। इन विद्वानों के अनुसार

4. His *Uttararāmacarita* is essentially a drama of pathos, and his indirect boast that the one senstiment of pathos is depicted by him in many colours and varied phases (एको रसः करुण एव 3.47) is not at all merited.

उ. रा. च. वीरराघवटीका; भूमिका p. 31,32

5. By *Rasa* synthesis is meant reducing of all *rasa-s* to the nature of one, a formulation of one, as *Prakṛti* and rest as its *Vikṛti-s*. No *Alaṅkarika* ever attempted a *karuṇa* synthesis but Bhavabhūti, in his drama. *Uttararāmacarita*, suggested such a synthesis in *Karuṇa*......... and that it assumes the different forms called *Śṛṅgāra*, etc. even as the same water assume the forms of whirl, bubble, etc. *Karuṇa* is the *Prakṛti* and other *rasa-s* are its *Vikṛtis*.

N.R, p. 163, 164

6. इदमत्र कवेर्मतम्– श्रृङ्गार एक एव रस इति श्रृङ्गारप्रकाशकारादिमतम् तथापि प्राचुर्याद्रागिविरागि–साधारण्यात्करुण एक एव रसः। अन्ये तु तद्विकृतयः इति।

उ. रा. च, वीरराघवटीका 3.47; पृ. 97

7. अत्र करुणरस एव अन्यरसत्वेनापि परिणत इति फलितोऽर्थः। तथा श्रृङ्गारादिरसोपाधिभिर्भिन्न इव दृश्यमानोऽपि करुणो रसः अन्यतस्तदभिन्नः सन् एक एवेति भावः।

वही, घनश्याम टीका, 3.47; पृ. 83

8. एक एव करुणः करूणविप्रलम्भारव्यः रसः निमित्तानां कारणानाम् आलम्बनानां विभावानां व्यभिचारिणाञ्च भेदात् पार्थक्यात् भिन्नः विविधत्वेन प्रतीयमानः सन् पृथक् पृथक् इव नानाविधान्। इव विवर्तान् अतत्त्वतः अन्यथा प्रथाः वागारम्भणविकारान् इत्यर्थः आश्रयते अवलम्वते। तत्त्वतः अभिन्नः अपि बहुधा रूपभेदान् आपद्यते।

उ. रा. च., भावप्रकाशिकाटीका, 3.47; पृ. 204

9. अत्र करुणविप्रलम्भाख्य एव रसः प्रधानं, सीतायाः शरीरपरिहारस्य दृढं सम्भावनया विकलीभूतस्य श्रीरामचन्द्रस्य देवादिकरुणावशात् पुनर्मेलनसम्भवात् तथा च यूनोरेकतरस्मिन् गतवति लोकान्तरं पुनर्लभ्ये।

10. कुछ लोग इस श्लोक का अर्थ 'नाटक में – या जीवन में– मुख्य रस करुण ही माना जाय, वीर, हास्य इत्यादि रसों को उसके अङ्गभूत होना चाहिये– ऐसा करते हैं।

मिराशी द्वारा रचित 'भवभूति' के हिन्दी अनुवाद, के पृ. 285 पर उद्धृत

11. उत्तररामचरित का मुख्य रस करुण नहीं, अपितु करूण विप्रलम्भ या विप्रलम्भश्रृङ्गार है।

वही

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

'उत्तररामचरित' में नायक (राम) और नायिका (सीता) दोनों ही जीवित हैं और इसी शरीर से दोनों का मिलन भी हो जाता है। वशिष्ठ, अरून्धती, गङ्गा, पृथ्वी आदि अलौकिक साधनों के सिद्ध वचनों से राम और सीता के पुनर्मिलन की आशा की पुष्टि नायक में निरन्तर होती रहती है। अतः नायक–नायिका–विषयक यह वियोग निरपेक्षता की कोटि का अंतिक्रमण नहीं कर सका है; फलस्वरूप इसका अङ्गी रस करूणविप्रलम्भ है।

इस सम्बन्ध में तृतीय वर्ग के विद्वानों की मान्यता है कि यहाँ तमसा ने घटनाक्रम से उत्पन्न परिस्थितिसापेक्ष्य शोकोद्गारमात्र अभिव्यक्त किया है। यहाँ "करुण रस" रसविशेष का वाचक न होकर "शोक भाव" का अभिव्यञ्जक है।[12] डॉ. के. सी. पाण्डेय का मत है कि किसी शास्त्रीय सिद्धान्त की दृष्टि से भवभूति ने इस श्लोक की रचना नहीं की है। तमसा की इस उक्ति का काव्यशास्त्रीय सामान्य करुण रस से कोई सम्बन्ध नहीं है, वरन् इस श्लोक में 'करुण' शब्द का प्रयोग उस विशिष्ट करुण रस के लिए किया गया है, जो 'उत्तररामचरित' में और विशेषतया उसके तृतीय अङ्क में दर्शाया गया है।[13]

ये सभी मत अपने–अपने तर्कों के आधार पर महत्त्वपूर्ण हैं। लक्षण ग्रन्थ के साहित्यसापेक्ष्य तथा साहित्य के सहृदय सामाजिकानुभूतिसापेक्ष्य होने के कारण "एको रसः करुण एव निमित्तभेदात्" इस कथन के तात्विक विश्लेषण में शास्त्रीय उद्धरणों के साथ–साथ "उत्तररामचरित" के अन्तःसाक्ष्यों को भी प्रस्तुत किया गया है, जो प्रकारान्तर से भवभूति के एतन्नाटकनिष्ठ अङ्गीरस के साक्षी हैं। विषय की नाट्यशास्त्रीय मीमांसा के लिए प्रस्तुत नाटक की कथावस्तु, अर्थप्रकृति, कार्यावस्था, सन्धि, सन्ध्यङ्ग, पात्र, रीति, गुण, अलङ्कार, छन्द आदि का भी आश्रय लिया गया है।

'उत्तररामचरित' की कथावस्तु का उपजीव्य रामायण है। इसमें राम और सीता के जीवन के उत्तर भाग अर्थात् रावण–वध के पश्चात् रामराज्याभिषेक के अनन्तर सीता–निर्वासन तथा उनके पुनर्मिलन तक की कथा वर्णित है। अपनी प्रिय सीता का परित्याग करने से राम को अनिष्ट की प्राप्ति होती है। वह कभी निःश्वास, रुदन, प्रलाप आदि करते हैं तो कभी अपस्मार, दैन्य, सम्भ्रम, जड़ता, यहाँ तक कि मरणासन्न अवस्था तक पहुँच जाते हैं।[14] सम्पूर्ण नाटक के घटनाक्रम, कथोपकथन तथा वर्णनशैली से यह सिद्ध होता है कि करुणपरक कथानक ग्रहण

---

12. "एवमिदं वक्तुं न दुष्करं यत्करुणशब्दः भवभूतिना चित्तस्य द्रवीभावात्मके सामान्यार्थे प्रयुक्तः न तु रसार्थे। रसशब्दश्च यथावसरं भावसामान्ये न तु व्यङ्ग्ये रसार्थे। उ. रा. चरितेऽङ्गीरसः–

P.A.I.O.C. Page 427, 1969

13. But if we take the context into account and interpret it accordingly as a statement of Tamasā the only companion of Sītā we find that it has no reference to *karuṇa* as such, but to *Karuṇ a*, as presented in the *Uttararāmacarita*, particularly in the third Act.

Comparative Aesthetics, vol. 1, p.189

14. इष्टनाशादनिष्टाप्तौ शोकात्मा करुणो नु तम्
निःश्वासोच्छ्वासरुदितस्तम्भप्रलपितादयः।
स्वापापस्मारदैन्याधिमरणालस्यसम्भ्रमाः
विषादजडतोन्मादचिन्ताद्या व्यभिचारिणः।

द. रू., 4.81, 82

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

करने पर भी नाटककार को इसका अङ्गीरस "करुण" नहीं, अपितु 'करुणविप्रलम्भ' मान्य है। इसी के अनुरूप वह नाटक के कथानक तथा संवाद को परिवर्तित करता रहता है। इसकी सर्वप्रथम सूचना मङ्गलाचरण में दी गयी है–

> "इदं पूर्वेभ्यः कविभ्यः नमो वाकं प्रशास्महे।
> विन्देम देवतां वाचममृतामात्मनः कलाम्।।"[15]

यह मङ्गलाचरण नमस्कियात्मक तथा आशीर्वादात्मक होने के साथ–साथ कथावस्तु–निर्देशात्मक भी प्रतीत होता है। उत्तरार्द्ध में प्रयुक्त 'अमृतां' पद जहाँ एक ओर मङ्गलाचरण की दृष्टि से 'स्वस्ति' का वाचक है, वहीं दूसरी ओर कथावस्तु के अङ्गीरस का द्योतक भी प्रतीत होता है। कवि ने अपने अभिप्राय को स्पष्ट करने के लिए ही मानो इस पदविशेष का प्रयोग किया है कि विष्णु के अवतार रूप राम की अंशभूता देवी सीता को हम लोग मृतावस्था में न प्राप्त करें। टीकाकार वीरराघव ने मङ्गलाचरण के अनेक अर्थों में एक अर्थ यह भी किया है।[16] प्रस्तावना के प्रथम पद्य में भी सूत्रधार के माध्यम से अपना परिचय देते समय भवभूति ने इस रचना के अङ्गीरसविषयक आशय को आत्मश्लाघा के रूप में पुनः स्पष्ट किया है

> "यं ब्रह्माणमियं देवी वाग्वश्येवानुवर्तते।
> उत्तरं रामचरितं तत्प्रणीतं प्रयुज्यते।।"[17]

भवभूति का कथन है कि 'उत्तररामचरित' नामक जिस नाटक का प्रयोग किया जा रहा है, यह वाग्देवता सरस्वती उस नाटक के रचयिता की आज्ञानुवर्तिनी उसी प्रकार है जिस प्रकार ब्रह्मा की। ऐसा प्रतीत होता है कि नाटक के पुनर्मिलन रूप पर्यवसान और करुणविप्रलम्भ के अङ्गीरस की दृष्टि से ही यहाँ भवभूति ने अपने उपमान के रूप में ब्रह्मा को प्रस्तुत किया है। जैसे ब्रह्मा प्राणियों की भाग्यरेखा का निर्माण करने वाला होता है वैसे ही नाटककार भवभूति भी अपने नायक–नायिका के भाग्य का निर्माण करने में विधाता का सा कार्य कर रहे हैं। कहा भी गया है कि–

> "अपारे काव्यसंसारे कविरेकः प्रजापतिः।
> यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते।।[18]

नाटक के सातों अङ्कों के घटनाक्रम पर विचार करने से सिद्ध भी यही होता है कि नाटककार को इसका अङ्गीरस करुणविप्रलम्भ ही मान्य है। इस मान्यता का उसने कहीं भी उल्लङ्घन नहीं होने दिया है। प्रथम अङ्क में ही सीतापवाद तथा तज्जन्य सीता–निर्वासन रूप कथांश का सङ्केत किया गया है–

---

15. उ. रा. च., 1.1
16. अमृतामिति मरणस्य प्रसक्तिपूर्वकप्रतिषेधाद् गङ्गापतनसम्भावितस्य सीतामरणस्य गङ्गापृथिवीभ्यां सह तदागमनेन भावनिश्चयरूपो द्वितीयाङ्कप्रभृतिसप्तमाङ्कान्तार्थः सूच्यते।

    वही, वीरराघव–टीका पृ. 2

17. वही, 1.2
18. ध्वन्या. 3.43 वृति, पृ. 278

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

"सूत्रधारः—यदि पुनरियं किंवदन्ती महाराजं प्रति स्यन्देत् ततः कष्टं स्यात्।"[19]

इसी स्थान पर नट के द्वारा यह भी कहलवा दिया गया है कि **"सर्वथा ऋषयो देवताश्च श्रेयो विधास्यन्ति।"**[20] अर्थात् प्रत्येक परिस्थिति में ऋषि तथा देवतागण कल्याण ही करेंगे— चाहें वह कष्ट लोकापवाद—जनित हो अथवा परित्याग—जनित अर्थात् करुण का स्पर्श करके भी कथानक का अन्त सुखमय ही होगा। इस प्रकार बशिष्ठ, गङ्गा आदि ऋषियों तथा देवताओं के सिद्ध वाक्यों का सन्दर्भ प्रस्तुत करके भवभूति ने उनके आशीर्वाद की अमोधता के माध्यम से करुणविप्रलम्भ के अङ्गिरसत्व की पुष्टि की है।

"लौकिकानां हि साधूनामर्थं वागनुवर्तते।
ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति।।[21]

ऐसा प्रतीत होता है कि ऋषियों के अनुग्रहरूप इस पद्य को भवभूति ने सीता—परित्याग रूप दुःख के अन्त की पूर्वपीठिका के रूप में प्रस्तुत किया है। नाट्यशास्त्रीय दृष्टि से यह प्रसङ्ग मुखसन्धि का समाधान नामक सन्ध्यङ्ग है। यहाँ "बीजागमः समाधानं"[22] के लक्षण के अनुसार **"अनुग्रहीताः स्मः"**— राम के इस कथन से ऋषि वशिष्ठ की कृपा तथा उनके आशीर्वचनों को बीज रूप में स्वीकार कर लिया गया है। इसी प्रकार भवभूति ने प्रथम अङ्क में कुल—देवता गङ्गा की स्तुति के समय भी करुण विप्रलम्भ का अङ्गीरस के रूप में पुनः सङ्केत किया है। राम का कथन है कि— 'आर्ये! कुलदेवते! गङ्गे! अपनी पुत्रवधू सीता के लिए गुरुमाता अरुन्धती के समान आप भी उसके हित—चिन्तन में तत्पर रहियेगा।[23] "भेदः प्रोत्साहना मता"[24] मुखसन्धि का भेद नामक यह सन्ध्यङ्ग यहाँ बीज के अनुकूल ही गङ्गा को प्रोत्साहित कर रहा है। अरुन्धती, गङ्गा आदि अलौकिक जनों के अनुग्रह को भवभूति ने तृतीय अङ्क के अन्त में भी मध्य मङ्गल के रूप में प्रस्तुत किया है—

"अवनिरमरसिन्धुः सार्धमस्मद्विधाभिः
स च कुलपतिराद्यश्छन्दसां यः प्रयोक्ता।
स च मुनिरनुयातारुन्धतीको वशिष्ठ—
स्त्वयि वितरतु भद्रं भूयसे मङ्गलाय।।"[25]

चतुर्थ अङ्क में वाल्मीकि—आश्रम में उपस्थित तथा वधू सीता के कष्ट से पीड़ित कौसल्या को भी अरुन्धती ही सान्त्वना देती है और कहती है—

---

19. उ. रा. च., 1.1. के पश्चात् गद्य भाग
20. वही
21. 1.10
22. द. रु., 1.28, पृ. 22
23. रामः— सा त्वमम्ब स्नुषायामरुन्धतीव सीतायां शिवानुध्याना भव।
उ. रा. च., 1.23 के बाद गद्य, पृ. 24
24. द. रु. 1.29, पृ. 26
25. उ. रा. च., 3.48

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

"किं न स्मरसि यदवोचदृष्यश्रृङ्गाश्रमे युष्माकं कुलगुरूर्भवितव्यं तथेत्युपजातमेव। किन्तु कल्याणोदर्कं भविष्यतीति।"[26]

"आविर्भूतज्योतिषां ब्राह्मणानां
ये व्याहारास्तेषु मा संशयोऽभूत्।
भद्रा ह्येषां वाचि लक्ष्मीर्निषक्ता
नैते वाचं विलुप्तार्थां वदन्ति।।"[27]

अर्थात् सिद्धवाक् महर्षियों की वाणी कभी भी निष्फल नहीं होती है। भवितव्यता के अनुरूप कष्ट तो अवश्य प्राप्त हुआ है, किन्तु अन्त सुखप्रद तथा कल्याणकारी ही होगा।

कथावस्तु को पुनर्मिलन की दिशा में अधिक गतिशील करने के लिए भवभूति ने छठे अङ्क में अरुन्धती, वशिष्ठ, कौसल्या आदि माताओं तथा जनक जैसे पात्रों का अभिज्ञान राम के मुख से करा दिया है–

राम– "कथं भगवत्यरुन्धती ? वशिष्ठोऽम्बाश्च जनकाश्चात्रैव"?[28]

और अन्त में सीता की रक्षा में प्रतिबद्ध वही अरुन्धती स्वयं राम को सीता सौंप देती है–

"तदधुना कृतवचनास्मि प्रभो वत्सायाम्"।
"नियोजय यथाधर्मं प्रियां त्वं धर्मचारिणीम्।
हिरण्यमय्याः प्रतिकृतेः पुण्यां प्रकृतिमध्वरे।"[29]

भवभूति ने सम्पूर्ण नाटक में ऐसे अनेक अवसर उपस्थित किये है जिनमें अरुन्धती, वशिष्ठ, लोपामुद्रा, तमसा, मुरला आदि पात्रों के संवाद नायक–नायिका के पुनर्मिलन की आशा से संवलित है, तथा वे निरन्तर करुण–विप्रलम्भ रूप अङ्गीरस का परिपोष करते रहते है। दण्डकारण्य में प्रवेश करते समय पूर्वभुक्त श्रृङ्गाररसोपेत स्थलों को देखकर विरहविक्षिप्त राम संज्ञाहीन अथवा दुःखातिरेक के कारण मृतप्राय न हो जायें, इस आशंका से लोपामुद्रा मुरला के माध्यम से गोदावरी से उनके शीतल, मन्द, सुगन्ध वायु के झोंको से राम को संज्ञायुक्त करते रहने की प्रार्थना करती है–

"वीचीवातैः शीकरक्षोदशीतैराकर्षद्भिः पद्मकिञ्जल्कगन्धान्।
मोहे मोहे रामभद्रस्य जीवं स्वैरं स्वैरं प्रेरितैस्तर्पयेति।।"[30]

रामनिष्ठ इसी आशंका से गङ्गा भी सीता को छायारूप में रहने का आशीर्वाद देकर

---

26. उ. रा. च., 4.17 के बाद गद्य, पृ. 112
27. वही, 4.18
28. वही, 6.39 के बाद गद्य पृ. 160
29. वही, 7.20
30. वही,. 3.2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

तमसा के संरक्षण में लवकुश की वर्षगांठ के अवसर पर वंशप्रर्वतक सूर्यदेवता के पूजन के व्याज से उन्हें रसातल से पृथ्वी पर भेज देती हैं, जिससे वह विरह–विधुर राम को अपने स्पर्श द्वारा जीवित रख सकें। इसी स्पर्श–सुख से बाद में राम की सन्तापजनित मूर्च्छा दूर हो जाती है और उसके स्थान पर उनमें श्रृङ्गाररसजनित जड़ता का प्रसार हो जाता है।[31] इसी प्रकार अश्वमेध के लिए राम द्वारा स्थापित अपनी हिरण्यमयी प्रतिमा की बात सुनकर सीता का स्वपरित्यागजनित दुःख दूर हो जाता है और वह अपने को अत्यधिक सम्मानित अनुभव करने लगती है–

सीता– अहो उत्खातमिदानीं लज्जाशल्यमार्यपुत्रेण। धन्या खलु सा यैवमार्यपुत्रेण बहु मन्यते या चार्यपुत्रं विनोदयन्त्याशानिबन्धनं जाता जीवलोकस्य।[32]

भवभूति के द्वारा समायोजित ये सभी प्रसङ्ग शोक को स्थायित्व नहीं प्रदान करने देते हैं, अपितु उनकी नायकनायिकाविषयिणी उभयनिष्ठ रति के परिपोषपूर्वक कथावस्तु को प्राप्त्याशामूलक गर्भसन्धि तथा नियताप्तिमूलक अवमर्श सन्धि की ओर अग्रसर करते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि इसी उभयनिष्ठ रति के सातत्य को नाटक के अन्त तक बनाये रखने के लिए भवभूति ने प्रथम अङ्क में सीताविषयक लोकापवाद प्रस्तुत करने से पूर्व राम के मुख से निम्नलिखित पद्य को कहला दिया है–

**"अद्वैतं सुखदुःखयोरनुगुणं सर्वास्ववस्थासु यद्
विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिन्नहार्यो रसः।
कालेनावरणात्ययात् परिणते यत्स्नेहसारे स्थितम्
भद्रं तस्य सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत्प्राप्यते।।[33]**

टीकाकार वीरराघव ने भी 'सुमानुषं' का अर्थ "दाम्पत्यम्" करते हुए नायक राम के अविच्छिन्न दाम्पत्य जीवन की ओर सङ्केत किया है।[34] नायक–नायिका के पुनर्मिलन रूप फलागम की दृष्टि से यह प्रसङ्ग आरम्भ नामक कार्यावस्था को प्रकट करता है तथा नाटक के श्रृङ्गाररसपरक पर्यवसान की ओर इङ्गित करता है।[35]

इस प्रकार भवभूति ने स्थान–स्थान पर राम तथा सीता दोनों में आशा का सञ्चार कराकर सहृदय सामाजिक के मन को शोक से अभिभूत नहीं होने दिया है, अपितु उसे करुणविप्रलम्भ श्रृङ्गार रस के रूप में आस्वाद्य बनाये रखा है। यहाँ प्रश्न यह उठता है कि नायक–नायिका–विषयक अस्थायी वियोग को तो भले ही श्रृङ्गार के क्षेत्र में ग्रहण किया जा

---

31. स्पर्शः पुरा परिचितो नियतं स एव
सञ्जीवनश्च मनसः परिमोहनश्च।
संतापजां सपदि यः परिहृत्य मूर्च्छा–
मानन्दनेन जड़तां पुनरातनोति।। वही, 3.12

32. उ. रा. च., 3.45 के पश्चात् गद्य पृ. 95

33. वही, 1.39

34. तस्य सुमानुषस्य दाम्पत्यस्य। 'सुमानुषं तु दाम्पत्यम्' इत्याभिधानात्। वही, वीरराधव टीका, पृ. 38

35. औत्सुक्यमात्रमारम्भः फललाभाय भूयसे। द. रू., 1.20

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सकता है अरुन्धती, कौसल्यादि, माता, गङ्गा, पृथ्वी, तमसा, वासन्ती, आदि पात्रों का राम तथा सीता–विषयक वियोग तो करुण के ही क्षेत्र में आयेगा, क्योंकि यह वियोग अस्थायी होते हुए भी माता–पुत्र, गुरू–शिष्य, सखाभाव आदि नायक–नायिकेतर सम्बन्धों पर आश्रित है। इन सभी पात्रों के शोकातिरेक की दृष्टि से 'उत्तररामचरित' का अङ्गी रस करुण क्यों न माना जाय ?

इसका उत्तर नाटक में ही प्राप्त हो जाता है। यद्यपि यह सत्य है कि विषयवस्तु तथा पात्रों के मनोविज्ञान की दृष्टि से महाकवि भवभूति ने शोक का प्रसार दिखलाया है, तथापि सुखान्त की कल्पना से अभिभूत नाटककार ने इस शोक का परिपाक मूलतः करुण रस के रूप में प्रायः नहीं किया है। इसके मुख्य कारण दो हैं– आलम्बनविभावजनित सापेक्ष्यभाव तथा सहृदय सामाजिक की अनुभूति। आलम्बन (सीता) के सापेक्ष्य की सूचना नाटककार भवभूति कभी गङ्गा, पृथ्वी, तमसा तो कभी गुरुमाता अरुन्धती के माध्यम से देते रहते हैं। फलतः वियोग–प्रसङ्ग में अधिकांशतः जहाँ कहीं भी शोक वर्णित है वहाँ आलम्बन की प्राप्ति की भावी सूचना के कारण वह अङ्गीरस करुणविप्रलम्भ शृङ्गार के व्यभिचारी के रूप में प्रस्तुत हुआ है। महिमभट्ट ने स्थायी भाव की प्रधानता के सम्बन्ध में विचार करते हुये बतलाया है कि ये स्थायी भाव विभिन्न रसों के प्रसङ्ग में व्यभिचारी भाव के रूप में भी आ सकते हैं, क्योंकि अन्य रसों की प्रधानता के समय वे आगन्तुक के रूप में आते हैं। इस रूप में आने वाले स्थायी भावों की प्रधानता नहीं रहती है। मूल रस के प्रसङ्ग में अथवा उससे भिन्न रस में यही स्थायी भाव सहचारी रूप से परिपोषक होने पर व्यभिचारी भाव के रूप से स्थिर रहते हैं।[36]

इसी प्रकार जनक, कौसल्या आदि पात्रों का सीता–विषयक शोक करुणपरक प्रतीत भले ही हो, किन्तु वशिष्ठ, अरुन्धती, गङ्गा आदि अलौकिक साधनों के अमोघ आशीर्वचनों के कारण वह निष्प्रत्याशारूप नहीं रहने पाता है। उसे व्यभिचारी रूप में रखकर भवभूति ने उससे सहृदय सामाजिक के लिए करुणविप्रलम्भशृङ्गार रस की अनुभूति की ही पृष्ठभूमि तैयार की है। स्थायिभाव की स्थिति की विविधता के सम्बन्ध में व्यक्तिविवेक की व्याख्यान टीका में आचार्य रुय्यक का भी कथन इसका पोषक है कि स्थायिभाव व्यभिचारीभाव भी बन जाते हैं; जैसे देवादि विषयक प्रेमभाव में रति, शृङ्गार आदि में हास, विप्रलम्भ शृङ्गार आदि में शोक, प्रणयकोप में क्रोध, वीर आदि में विस्मय, शृङ्गार आदि में उत्साह, अभिसारिका आदि में भय, संसार निन्दा में जुगुप्सा, क्रोध के बाद की प्रसन्नता में शम[37]। मम्मट[38] और विश्वनाथ[39] ने स्वीकार किया है कि करुण की तुलना में विप्रलम्भशृङ्गार रस अधिक चित्तद्रवणशील तथा

---

36. ये चैते स्थायिव्यभिचारिसात्त्विकभेदादेकोनपञ्चाशद् भावा उक्तास्ते सर्वे व्यभिचारिण एव। केवलमेषां प्रतिनियितरूपापेक्षो व्यपदेशभेदः। तथा हि स्थायित्वं स्थायिष्वेव प्रतिनियतं न व्यभिचारिसात्विकेषु। व्यभिचारित्वं व्यभिचारिसात्विकेषु। व्यभिचारित्वं व्यभिचारिष्वेव नेतरयोः। सात्विकत्वमपि सात्विकेष्वेव नेतरयोरिति। तत्र स्थायिभावानामुभयी गतिः। न व्यभिचारिसात्विकानाम्। ते हि नित्यं व्यभिचारिण एव न जातुचित् स्थायिनः प्रकल्पन्ते। व्य. वि., प्रथम विवेक, पृ., 69-70

37. स्थायिनामपि व्यभिचारित्वं भवतीति। यथा रतेर्देवादिविषयाः, हासस्य शृङ्गारादौ, शोकस्य विप्रलम्भशृङ्गारादौ, क्रोधस्य प्रणयकोपादौ, विस्मयस्य वीरादौ, उत्साहस्य शृङ्गारादौ, भयस्याभिसारिकादौ, जुगुप्सायाः संसारनिन्दादौ रामस्य कोपा((दि भि)हतस्य प्रसादोद्‌गमादौ। वही, व्याख्यान–टीका, पृ. 70

38. करुणे विप्रलम्भे तच्छान्ते चातिशयान्वितम्। का. प्र., 8.69

39. सम्भोगे करुणे विप्रलम्भे शान्तेऽधिकं क्रमात्। सा. द., 8.2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

माधुर्यगुणाभिव्यञ्जक है। 'पुरन्ध्रीणां चित्तं कुसुमसुकुमारं हि भवति'।[40] कहकर अरुन्धती वधूविरहक्लान्ता कौसल्या के शोक की सहभागिनी तो है, किन्तु दूसरे ही क्षण वह वशिष्ठादि महर्षियों के आशीर्वाद की सिद्धि की वार्ता के द्वारा राम–सीताविषयक सम्मिलन रूप कार्य की सफलता को प्रकट कर देती है।[41]

ऐसा प्रतीत होता है कि भवभूति ने अरुन्धती को राम और सीता को पुनर्मिलन के मुख्य साधन के रूप में कल्पित करके ही इस नाटक की सर्जना की है, जो आद्योपान्त अपने कार्य के प्रति सजग है। विदेहराज जनक के द्वारा की गयी अरुन्धती की स्तुति में प्रयुक्त "त्रिलोकीमाङ्गल्यां" विशेषण भी प्रकारान्तर से नाटक के करुणविप्रलम्भगतपर्यवसान का सङ्केत करता है।[42]

नायकनायिकेतरसम्बन्धाश्रित अस्थायी वियोगपरक करुणरस के इन स्थलों में कहीं न कहीं दैन्य, विषाद, जड़ता, मूर्च्छा आदि व्यभिचारी भावों की अभिव्यक्ति प्राधान्येन भी हुई है। वहाँ ये भाव भावध्वनि के रूप में प्रस्तुत हुए हैं।[43] सखी सीता के परित्याग का समाचार सुनकर विषादग्रस्त वासन्ती राम को उपालम्भ देते–देते मूर्च्छित हो जाती है–

त्वं जीवितं त्वमसि मे हृदयं द्वितीयं, त्वं कौमुदी नयनयोरमृतं त्वमङ्गे।
इत्यादिभिः प्रियशतैरनुरुध्य मुग्धां, तामेव शान्तमथवा किमिहोत्तरेण।।[44]

यहाँ विषाद नामक व्यभिचारी भाव का आश्रय है– वासन्ती, आलम्बन विभाव है सीता, उद्दीपनविभाव है उनकी परित्यक्तावस्था, अनुभाव है राम को उपालम्भ देना तथा व्यभिचारी भाव है दैन्य, मूर्च्छा आदि। यहाँ विषाद व्यभिचारी भाव अनुकूल विभावादिरूप अलौकिक उपादानों से परिपुष्ट होकर भावध्वनि के रूप में चमत्कृत हो रहा है। नाटक के आद्योपान्त अनुशीलन से ऐसा प्रतीत होता है कि इस नाटक का अङ्गीरस करुण नहीं है। करुण में तो नायकनायिका का आत्यन्तिक वियोग अनिवार्य है। यह तभी सम्भव है जब दोनों में से एक की मृत्यु हो जाय और पुनर्मिलन कभी सम्भव न रह जाये। विप्रलम्भ शृङ्गार, करुण, प्रवास और करुण–विप्रलम्भ के अन्तर को सूक्ष्मता से स्पष्ट करते हुए पण्डितराज जगन्नाथ ने मत व्यक्त किया है कि जीवितावस्था में नायक–नायिका का वियोग होने पर वैक्लव्य (शोक) से पुष्ट रति की ही प्रधानता रहती है। अतः वहाँ विप्रलम्भश्रृङ्गार पुष्ट होता है; परन्तु उन दोनों में से किसी एक के मृत होने पर रतिपोषित विकलता (शोक) से प्रधान बना हुआ करुण रस ही अभिव्यक्त होता है तथा उन दोनों में से एक की मृत्यु हो जाने पर भी जब देवादिकों के प्रसाद से एक जीवित हो जाता है; तब वहाँ आलम्बन विभाव के नष्ट होने पर भी पुनर्मिलन की सम्भावना होने के

---

40. उ. रा. च. 4.12

41. आविर्भूतज्योतिषां ब्राह्मणानां ये व्याहारास्तेषु मा संशयो भूत्।
भद्रा ह्येषां वाचि लक्ष्मीर्निषक्ता नैते वाचं विलुप्तार्थां वदन्ति।
वही, 4.18

42. यया पूतमन्यो निधिरपि पवित्रस्य महसः, पतिस्ते पूर्वेषामपि खलु गुरूणां गुरुतमः।
त्रिलोकीमाङ्गल्यामवनितललीनेन शिरसा जगद्वन्द्यां देवीमुषसमिव वन्दे भगवतीम्।। वही, 4.10

43. रतिर्देवादिविपया व्यभिचारी तथाञ्जितः भाव प्रोक्तः। का. प्र. 4.35

44. उ. रा. च., 3.26

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कारण रस विप्रलम्भ ही होता है और ऐसे उदाहरण प्रवासमूलक विप्रलम्भ के अन्तर्गत आते हैं। कुछ आचार्य ऐसे प्रसङ्गों में करुण विप्रलम्भ स्वीकार करते हैं।[45] 'उत्तररामचरित' में आदि से अन्त तक राम का द्रवणशील विलाप सार्थक है, क्योंकि उन्हें विश्वास है कि सीता की अङ्गलतिका वन के हिंस्र पशुओं द्वारा नष्ट कर दी गयी है।[46] जनक, कौसल्या, सुमन्त्र आदि भी इसी विश्वास के कारण करुण विलाप करते हैं, तथापि नाटक की प्रस्तुति से ऐसा प्रतीत होता है कि कवि को करुण रस का अङ्गीभाव अभीप्सित नहीं है। कथानक को सापेक्ष्य रखने के लिए वह निरन्तर राम, सीता, अरुन्धती, तमसा आदि पात्रों को करुण रस से करुण विप्रलम्भ की ओर उन्मुख करते रहते हैं–

"ईदृश्यहं मन्दभागिनी यस्याः न केवलं निरन्तरमार्यपुत्रविरहः पुत्रविरहोऽपि। किं वा मया प्रसूतया येन पुत्रकयोरीषद्विरलकोमलधवलदशनोज्ज्वलकपोलमनुबद्धमुग्धकाकलीविहसितं निबद्धकाकशिखण्डममलमुखपुण्डरीकयुगलं न परिचुम्बितमार्यपुत्रेण"।[47]

सीता के ऐसे चित्तद्रावक वचनों को सुनकर तमसा विचलित नहीं होती हैं, अपितु आशीर्वाद देती है– **"अस्तु देवताप्रसादात्**[48] अर्थात् भगवत्कृपा से–सीता की– मनोकामना पूरी हो। बच्चों की स्मृति से प्रस्नुतस्तनी सीता राम की उपस्थिति के कारण तत्क्षण स्वयं को संसारिणी समझने लगती है–

'भगवति तमसे एतेनापत्यसंस्मरणेनोच्छ्वसितप्रस्नुतस्तनी तयोश्च पितुः सन्निधानेन क्षणमात्रं संसारिण्यस्मि संवृत्ता।।'[49]

ऐसा प्रतीत होता है कि सीता के इन वचनों को वक्तृवैशिष्ट्य से अभिधामूला ध्वनिं की आर्थी व्यञ्जना के स्वतः सम्भवी के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत करके महाकवि भवभूति ने नाटक को सुखान्त इङ्गित किया है और नायकनायिका के पुनर्मिलन की आशा से संवलित इस वाक्य के द्वारा करुण विप्रलम्भरूप अङ्गी रस की पुष्टि का सङ्केत भी किया है। प्रिय के स्पर्श–सुख के कारण स्वेद, रोमाञ्च, कम्पन आदि सात्विक भावों से युक्त सीता आशावती तथा आनन्दित होकर कदम्ब वृक्ष की उस शाखा के समान प्रतीत होने लगती है जो मृतप्राय शाखा पवन के झोकों तथा वर्षा के प्रथम जल से सिक्त होने के कारण कलियों से भर गयी है। उसमें पुनर्जीवन

---

45. स्त्रीपुंसयोस्तु वियोगे जीवितत्वज्ञानदशायां वैक्लव्यपोषिताया रतेरेव प्राधान्याच्छृङ्गारो विप्रलम्भारख्यो रसः। वैक्लव्यं तु सञ्चारीमात्रम्। मृतत्वज्ञानदशायां तु रतिपोषितस्य वैक्लव्यस्येति करुण एव। यदा तु सत्यपि मृतत्वज्ञाने देवताप्रसादादिना पुनरुज्जीवनज्ञानं कथञ्चित् स्यात् तदालम्बनस्यात्यान्तिकनिरासाभावाच्चिरप्रवास इव विप्रलम्भ एव, न स करुणः।.........केचित्तु रसान्तरमेवात्र करुणविप्रलम्भाख्यामिच्छन्ति।
र. ग., प्रथम आनन, पृ. 39

46. त्रस्तैकहायनकुरङ्गविलोलदृष्टेस्तस्याः परिस्फुरदगर्भभरालसायाः।
ज्योत्स्नामयीव मृदुबालमृणालकल्पा क्रव्यादिभिरङ्गलतिका नियतं विलुप्ता।। उ. र. च., 3.28

47. वही, 3.16 के बाद गद्य, पृ. 76

48. वही

49. वही

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

की आशा का सञ्चार हो गया है।[50] कविप्रयुक्त इन वाक्यों से सामाजिक को करुण रस की चर्वणा कैसे हो सकती है? सहृदय प्रथम अङ्क के अन्त तक सीतापरित्यागविषयक घटनाक्रम के कारण किञ्चिद् निराश भले हो जाता है, किन्तु कुश और लव के जन्म का समाचार पाकर वह द्वितीय अङ्क के विष्कम्भक से ही आशावान् हो जाता है। तृतीय अङ्क के विष्कम्भक की समाप्ति पर तो वह सीता का दर्शन भी कर लेता है। अब सामाजिक की दृष्टि से राम का 'निरवधि' विरह अस्थायी बन जाता है, राम का शोक स्थायी भाव न रहकर विप्रलम्भ शृङ्गार के करुणविप्रलम्भ नामक भेद का व्यभिचारी भाव एक हो जाता है।

करुणांशप्रधान कथानक होने पर भी 'शोक' इस नाटक का मूल स्थायी भाव है ही नहीं। राम और सीता का पुनर्मिलन यहाँ अप्रत्याशित नहीं है, अपितु भवितव्यता के विपाक के अनुरूप वियोगशृङ्गार की विभिन्न प्रलाप, उन्माद, मरणादि दशाओं का स्पर्श करता हुआ करुणविप्रलम्भ शृङ्गार रस में पर्यवसित होता है। यह पुनर्मिलन उसी शरीर से हो रहा है, शरीरान्तर से नहीं। इस दृष्टि से भी यहाँ करुण रस का कोई अवसर नहीं माना जा सकता है। करुणविप्रलम्भ तथा करुण रस के अन्तर को स्पष्ट करते हुए साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ का कथन है कि–

"यूनोरेकतरस्मिन् गतवति लोकान्तरं पुनर्लभ्ये।
विमनायते यदैकस्ततो भवेत् करुणविप्रलम्भाख्यः।।"[51]
तथा
पुनरलभ्ये शरीरान्तरेण वा लभ्ये तु करुणाख्य एव रसः।।[52]

करुणविप्रलम्भ वस्तुतः करुण रस से भिन्न होता है, यद्यपि दोनों ही रस वियोग से सम्बद्ध चित्त की विकलता से उत्पन्न होते हैं। दोनों में वेदना की प्रधानता होती है। दोनों में आलम्बन तथा उद्दीपन विभावों में समानता हुआ करती है। चिन्ता, दैन्य आदि व्यभिचारी भाव भी दोनों में रहा करते हैं, तथापि इन दोनों रसों में पर्याप्त भिन्नता है। दोनों में प्रधान भेदक तत्त्व है– स्थायीभाव। करुणविप्रलम्भ का स्थायी भाव रति है तो करुण का शोक है। आशामय होने के कारण करुणविप्रलम्भ सापेक्ष्य होता है तो निराशामय होने के कारण करुण निरपेक्ष्य।[53] 'उत्तररामचरित' में राम की सीतासमागमविषयक आशा सीता के परित्याग से उत्पन्न अधीरता, अरुचि, तन्मयता, उन्माद, मूर्च्छा तथा मरणासन्न अवस्थागत विप्रलम्भ की कामदशाओं के कारण शिथिल पड़ जाती हैं और करुण रस के क्षेत्र में प्रविष्ट सी प्रतीत होती है। राम की विलाप, प्रलाप आदि चेष्टायें नाटककार भवभूति को करुण रस के अनुभाव के रूप में अभीष्ट भी नहीं

---

50. सस्वेदरोमाञ्चितकम्पिताङ्गी जाता प्रियस्पर्शसुखेन वत्सा।
मरुन्नवाम्भः प्रविधूतसिक्ता कदम्बयष्टिः स्फुटकोरकेव।। उ. रा. च., 3.42

51. सा. द., 3.209

52. वही, वृत्ति

53. करुणस्तु शापक्लेशविनिपतितेष्टजनविभवनाशवधबन्धसमुत्थो निरपेक्षाभावः। औत्सुक्यचिन्तासमुत्थः सापेक्षभावो विप्रलम्भकृतः। एवमन्यः करुणोऽन्यश्च विप्रलम्भ इति।
ना. शा., अध्याय 6.46, वृत्ति पृ. 96

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

है तभी वह नाटक को नैराश्यमूलकता से बचाने के लिए बीच–बीच में वाल्मीकि, अरुन्धती, गङ्गा आदि पात्रों के सिद्ध आशीर्वचनों तथा सीता को छाया रूप में प्रस्तुत करने के द्वारा नायक नायिका के पुनर्मिलन की सम्भावना बनाये रखते है; जिससे सहृदयों की बुद्धि में रति का विच्छेद न हो सके। नायकनायिका की **"अद्वैतं सुखदुःखयोरनुगतं सर्वास्ववस्थासु यद्"**[54] रूपा दाम्पत्यप्रतीति निरन्तर बनी रहे और सहृदय सामाजिक अविच्छिन्न रूप से रति स्थायी भाव अङ्गीरस के रूप में अनुभूति करता रहे। आनन्दवर्धन ने आत्यन्तिक वियोग और पुनरुज्जीवन के मध्य अङ्गीरस की अविच्छिन्नता को नष्ट होने से बचाने के लिए निम्नाङ्कित व्यवस्था स्वीकार की है। उनके अनुसार शृङ्गार रस में मरण का शीघ्र ही प्रत्यावर्तन सम्भव होने पर यह कदाचित् अत्यन्त रस विरोधी नहीं होता है, किन्तु अधिक समय में मरण का प्रत्यावर्तन होने पर शृङ्गार रस का मध्य में प्रवाह विच्छिन्न हो ही जाता है। अतः रसबन्ध प्रधान कवि को इस प्रकार के इतिवृत्त का उपनिबन्धन छोड़ ही देना चाहिए।[55]

जहाँ तक मरण कामावस्था का प्रश्न है कि कविराज विश्वनाथ के शृङ्गार में मरण का वर्णन निषिद्ध माना है। उनके अनुसार इससे रस विच्छिन्न हो जाता है। उनके अनुसार यदि 'मरण' का ग्रहण आवश्यक ही हो तो वह केवल दो प्रकार से ही किया जा सकता है– मरणासन्न अवस्था के रूप में और मरण की अभिलाषा के रूप में। यदि कथावस्तु की दृष्टि से इस अवस्थाविशेष का वर्णन अपेक्षित हो ही जाये, तो उस पात्र विशेष को शीघ्र ही पुनरुज्जीवित कर देना चाहिये।[56]

'उत्तररामचरित' में महाकवि भवभूति को सीता यदि करुण रस के आलम्बन के रूप में अभीप्सित होती तो वह मरण की अभिलाषा से गङ्गा में कूद पड़ने वाली सीता के बचाये जाने का प्रसङ्ग नहीं उपस्थित करते। राम के वियोग से विक्षिप्त सीता अङ्गगत असौष्ठव, सन्ताप, पाण्डुता, दुर्बलता तथा मरणासन्न अवस्थाओं के कारण साक्षात् शरीरिणी विरह–व्यथा प्रतीत होती है। विरह के आतिशय्य के कारण वह करुण की मूर्ति तक दृष्टिगत होने लगती है।

परिपाण्डुदुर्बलकपोलसुन्दरं दधती विलोलकबरीकमाननम्।
करुणस्य मूर्तिरथवा शरीरिणी विरहव्यथेव वनमेति जानकी।।[57]

कादम्बरी में पुण्डरीकमहाश्वेतावृत्तान्त तथा उत्तररामचरित में रामसीता वृत्तान्त में सम्भवतः विप्रलम्भ की तीव्रता की समानता है। इसी के आधार पर जैन काव्यशास्त्री आचार्य

---

54. उ. रा. च., 1.39

55. शृङ्गारे वा मरणस्यादीर्घकालप्रत्यापत्तिसम्भवे कदाचिदुपनिबन्धो नात्यन्तविरोधी। दीर्घकालप्रत्यापत्तौ तु तस्यान्तरा प्रवाहविच्छेद एवेत्येवंविधेतिवृत्तोपनिबन्धनं रसबन्धप्रधानेन कविना परिहर्तव्यम्।

ध्वन्या., 3.20 वृत्ति, पृ. 204

56. रसविच्छेदहेतुत्वान्मरणं नैव वर्ण्यते।।
जातप्रायं तु तद्वाच्यं चेतसाकाङ्क्षितं तथा।
वर्ण्यतेऽपि यदि प्रत्युज्जीवनं स्याददूरतः।।

सा. द., 3.193, 194

57. उ. रा. च., 3.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

हेमचन्द ने करुणविप्रलम्भ को करुण में ही अन्तर्भूत कर लिया है– **"करुणविप्रलम्भस्तु करुण एव"**[58] किन्तु करुण रस की परिणति कभी पुनःसमागम में हो ही नहीं सकती है, अतः करुणविप्रलम्भविषयिणी यह मान्यता उचित नहीं प्रतीत होती है। भोजराज ने हेतु, फल, विषय तथा स्वरूप की दृष्टि से करुणविप्रलम्भ तथा शोक स्थायी मूलक करुण के भेद को स्पष्ट किया है।

1– **रत्यैकहेतुः करुणः**	**प्रीतिदयाद्यनेकहेतुःशोकः**
2– **पुनः सङ्गमफलःकरुणः**	**अपुनःसङ्गमफलःशोकः**
3– **स्त्रीपुंसविषयःकरुणः**	**अस्त्रीपुंसविषयःशोकः**
4– **सप्रत्याशारूपःकरुणः**	**निष्प्रत्याशारूपः शोकः।**[59]

'उत्तररामचरित' नाटक में सुखान्तमूला यह आशा केवल महाकविनिष्ठ तथा सहृदयनिष्ठ ही नहीं, अपितु पात्रनिष्ठ भी है। तमसा, गङ्गा, अरुन्धती आदि यत्र–तत्र अवसरानुरूप नाटक की सुखान्तता की ओर इङ्गित करती हैं। इस प्रकार आचार्य भट्टतौत के "नायकस्य कवेः श्रोतुः समानोऽनुभवस्ततः"[60] कथन की दृष्टि से भी 'उत्तररामचरित' का अङ्गीरस करुणविप्रलम्भ ही प्रतीत होता है।

भोजराज ने 'शृङ्गारप्रकाश' में आश्रयभेद से करुणविप्रलम्भ के बारह भेद–प्रभेदों का उल्लेख किया है– **दैवाश्रयः, पौरुषाश्रयः देशाश्रयः, कालाश्रयः, स्वरूपाश्रयः, परिमाणाश्रयः, प्रमाणाश्रयः, अनुरागाश्रयः, सम्भोगाश्रयः, विप्रलम्भाश्रयः, नायकाश्रयः, नायिकाश्रय इति द्वादशधा। तेषु देवाश्रयः, स्त्रीनिमित्तः, पुरुषनिमित्तः, सहायनिमित्तः, गुरुनिमित्तः, पौरुषाश्रयः, पुरुषकृतः स्त्रीविषये स्त्रीकृतः, पुरुषविषये पुरुषकृतः, पुरुषविषये स्वीकृतः, स्त्रीविषये इति। देशाश्रयो दिव्यो मानुषो न दिव्यो मानुष इति। कालाश्रयः इहजन्मसङ्गमः अन्यजन्मसङ्गमः इहान्यजन्मसङ्गमः उभयजन्मसङ्गम इति। स्वरूपाश्रयो विचिन्तितः आकस्मिकः, पारमार्थिको–ऽपारमार्थिक इति। परिमाणाश्रयो महानणुदीर्घो ह्रस्व इति। प्रमाणाश्रयः दृष्टः श्रुतोऽनुमितः शङ्कितः इति। अनुरागाश्रयः श्रेयान्मध्यमो वरः प्रवर इति। सम्भोगाश्रयः प्रथमानुरागाश्रयः प्रथमानुरागानन्तर्यो, मानानन्तर्यः, प्रवासानन्तर्यः, करुणानन्तर्यः, इति। विप्रलम्भाश्रयः, प्रथमानुरागजो मानजः, प्रवासजः, करूणज इति। नायकाश्रयो गुणकृतः प्रकृतिकृतः, प्रवृत्तिकृतः, परिगृहकृतः इति। नायिकाश्रयो गुणकृतः वयस्कृतश्चेष्टाकृतो धैर्यकृतः इति।**[61]

'उत्तररामचरित' के **"हा हा देवि ! स्फुटति हृदयं ध्वंसते देहबन्धः"**[62] इत्यादि पद्य में

---

58. काव्यानु. अ. 2, पृ. 85
59. शृ. प्र., अ. 32, भाग 4, पृ. 1108
60. ध्वन्या. 1.6 लोचन, पृ. 34
61. शृ. प्र. अ. 32, भाग 4, पृ. 1108
62. हा हा देवि स्फुटति हृदयं ध्वंसते देहबन्धः शून्यं मन्ये जगदविरतज्वालमन्तर्ज्वलामि।
सीदन्नन्धे तमसि विधुरो मज्जतीवान्तरात्मा विष्वङ्मोहः स्थगयति कथं मन्दभाग्यः करोमि।।
उ. रा. च., 3.38

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

स्त्रीनिमित्त देवाश्रयमूलककरूण शृङ्गार है जो **"कथं मन्दभाग्यः करोमि"** रूप व्यञ्जक पद से अभिव्यक्त हो रहा है। **"उपायानां भावादविरतविनोदव्यतिकरैः"**[63] पद्य में स्त्री (सीता) विषयक पुरुषकृत नामक पौरुषाश्रयरूपकरुण शृङ्गार है जो "कटुस्तूर्णीं 'सह्यो' पद समूह से द्योतित हो रहा है। इसी प्रकार **"इदं विश्वं पाल्यं विधिवदभियुक्तेन मनसा"**[64] में नायकाश्रय करुणशृङ्गार, **"अद्वैतं सुखदुःखयोरनुगतं सर्वास्ववस्थासु यद्"**[65] में स्वरूपाश्रयकरुणशृङ्गार तथा **"स्पर्शः पुरा परिचितो नियतं स एव"**[66] में प्रमाणाश्रय करुणशृङ्गार अभिव्यक्त हुआ है।

करुणविप्रलम्भ के भेद–प्रभेदों के अतिरिक्त इसके अनुभावों पर भी भोजराज ने सूक्ष्म विचार किया है। उन्होंने नाट्य की मुख, प्रतिमुख, गर्भ, अवमर्श तथा निर्वहण सन्धियों की क्रमशः आरम्भ, प्रयत्न, प्राप्त्याशा, नियताप्ति तथा फलागम नामक कार्यावस्थाओं के आधार पर करुणविप्रलम्भ के 80 अनुभाव स्वीकार किये हैं। उनके अनुसार प्रत्येक सन्धि के 16, 16 अनुभाव हैं जो कथानक के अवस्थागत विकास के द्योतक हैं।[67]

भोजराज ने मुख, गर्भ तथा निर्वहण सन्धि के करुणविप्रलम्भमूलक अनुभावों के प्रसङ्ग में शोक–प्रत्यग्रता, शोकावेग, परिजनाक्रन्द, गुरुजनविलाप, शोकलाघव तथा त्रिकालदर्शन नामक भेदों के उदाहरणों में 'उत्तररामचरित' के पद्यों को उद्धृत किया है। उनके अनुसार **"चिराद्वेगारम्भी प्रसृत इव तीव्रो विषरसः"**[68] पद्य मुखसन्धि विषयक शोक–प्रत्यग्रता तथा **"वेलोल्लोलक्षुभितकरुणोज्जृम्भणस्तम्भनार्थ"**[69] पद्य तद्विपयक शोकावेग अनुभावों के सूचक हैं। इसी प्रकार **"अनियतरुदितस्मितं विराजत्।"**[70] पद्य करुणविप्रलम्भमूलक गर्भसन्धि के

---

63. उपायानां भावादविरतविनोदव्यतिकरैर्विमर्दैर्वीराणा जगति जनितात्यद्भुतरसः।
वियोगो मुग्धाक्ष्याः स खलु रिपुघातावधिरभूत् कटुस्तूर्णीं सह्यो निरवधिरयं तु प्रविलयः।।
वही, 3.44

64. इदं विश्वं पाल्यं विधिवदभियुक्तेन मनसा प्रियाशोको जीवं कुसुममिव धर्मो ग्लपयति।
स्वयं कृत्वा त्यागं विलपनविनोदोप्यसुलभस्तदद्याप्युच्छ्वासो भवति ननु लाभो हि रुदितम्।
वही, 3.30

65. वही, 1.39

66. वही, 3.12

67. ते च व्यसनाभिघातादयो मुखप्रतिमुखगर्भविमर्शनिर्वहणेषु प्रत्येकं षोडशेत्येवमशीतिर्यथाक्रमं प्रतिपाद्यन्ते। तत्र व्यसनाभिघातः अभिषङ्गाभिभवः चेष्टासम्मीलनं, मोहसमावेशः, मूर्च्छाविच्छेदः......प्रत्याशानुबन्धः, समयप्रतीक्षा, संविधानकप्रकारः, प्रत्युज्जीवनं पुनस्समागमः इत्यनुभावाः षोडश। निर्वहणे, सैषा षोडशषञ्चकेन अशीतिः।
शृ. प्र. अ. 32, भाग 4, पृ. 1121

68. चिराद्वेगारम्भी प्रसृत इव तीव्रो विषरसः कुतश्चित्संवेगात्प्रचल इव शल्यस्य शकलः।
व्रणो रूढग्रन्थिः स्फुटित इव महन्मर्मणि पुनर्घनीभूतः शोको विकलयति मां नूतन इव।।
उ. रा. च., 2.26

69. वेलोल्लोलक्षुभितकरुणोज्जृम्भणस्तम्भनार्थं यो यो यत्नः कथमपि समाधीयते तं तमन्तः।
भित्वा भित्वा प्रसरति बलात्कोऽपि चेतोविकारस्तोयस्येवाप्रतिहतस्यः सैकतं सेतुमोघः।।
वही, 3.36

70. अनियतरुदितस्मितं विराजत्कतिपयकोमलदन्तकुड्मलाग्रम्।
वदनकमलकं शिशोः स्मरामि स्खलदसमञ्जसमञ्जु जल्पितं ते।।
वही, 4.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

गुरुजनविलाप तथा "इदं विश्वं पाल्यं विधिवदभियुक्तेन मनसा"[71] पद्य तद्विषयक सहायाभाषण नामक अनुभाव के पोषक हैं। भोजराज के अनुसार इस नाटक के "एते ते कुहरेषु गद्गदनदद्गोदावरीवारयो"[72] तथा "व्यतिकर इव भीमस्तामसो वैद्युतश्च"[73] पद्यों में क्रमशः निर्वहणसन्धि के शोकलाघव तथा त्रिकालदृश्यदर्शन नामक अनुभावों की पुष्टि हो रही है, जो व्यञ्जक पदों के द्वारा फलागम की अभिव्यक्ति में सहायक है।

यहाँ प्रश्न यह उठता है कि धनञ्जय,[74] मम्मट,[75] रामचन्द्र,[76] रूपगोस्वामी,[77] आदि कुछ आचार्य तो करुण विप्रलम्भ मानते ही नहीं हैं, तब उनके अनुसार 'उत्तररामचरित' का अङ्गीरस क्या माना जायेगा ? उत्तर के रूप में कहा जा सकता है कि इन प्रसङ्गों को उपर्युक्त आचार्य प्रवासमूलक विप्रयोग के विभिन्न प्रकारों में अन्तर्भूत रखते हैं। उनके अनुसार किसी कार्य, आवेग तथा शापवश जब नायक अथवा नायिका को भिन्न देश, भिन्न परिस्थितियों में रहना पड़ता है तब प्रवास विप्रयोग होता है।[78] 'उत्तररामचरित' में धर्म (लोकानुरञ्जन रूप कार्य) की सिद्धि के लिए राम बुद्धिपूर्वक सीता का परित्याग करते हैं, जिससे सीता को दण्डकारण्य तथा रसातल रूप भिन्न देश में प्रवास करना पड़ता है, किन्तु गुरुजनों के आशीर्वाद के फलस्वरूप राम और सीता का पुनर्मिलन हो जाता है। यहाँ आलम्बन की विद्यमानता के कारण करुण रस का प्रसङ्ग ही नहीं उठता है, अपितु उसी शरीर से मिलन होने के कारण यह प्रवासमूलक श्रृङ्गार रस के क्षेत्र में आता है। ऐसा दशरूपककार का मत प्रतीत होता है।[79] प्रवासविप्रलम्भ तथा करुण विप्रलम्भ वस्तुतः विप्रलम्भ श्रृङ्गार के दो भिन्न भेद हैं। इनमें एक का दूसरे में अन्तर्भाव किया जाना उचित नहीं है, न ही ये दोनों परस्पर पर्याय हैं। प्रवासमूलक विप्रलम्भ में नायक अथवा नायिका में से किसी की मृत्यु नहीं होती है, जबकि करुण विप्रलम्भ में दोनों में से एक

---

71. वही, 3.30

72. एते ते कुहरेषु गद्गदनदद्गोदावरीवारयो मेघालम्बितमौलिनीलशिखराः क्षोणीभृतो दक्षिणाः।
अन्योन्यप्रतिघातसङ्कुलचलत्कल्लोलकोलाहलैरुत्तालास्त इमे गभीरपयसःपुण्याःसरित्सङ्गमाः।।
उ. रा. च., 2.30

73. व्यतिकर इव भीमस्तामसो वैद्युतश्च प्रणिहितमपि चक्षुर्ग्रस्तमुक्तं हिनस्ति।
अथ लिखितमिवैतत्सैन्यमस्पन्दमास्ते नियतमजितवीर्यं जृम्भते जृम्भकास्त्रम्।।
वही, 5.13

74. विप्रयोगस्तु विश्लेषो रूढविस्रम्भयोर्द्विधा।
मानप्रवासभेदेन मानोऽपि प्रणयेर्ष्ययोः।।
द. रू., 4.57.58

75. अपरस्तु अभिलाषाविरहेर्ष्याप्रवासशापहेतुक इति पञ्चविधः। का. प्र., 29, वृत्ति., पृ. 102

76. सम्भोगविप्रलम्भात्मा श्रृङ्गारः प्रथमो बहुः।

77. विप्रलम्भं परं केचित्करुणाभिधमूचिरे।
मानप्रवासशापेच्छाविरहैः पञ्चधा परः।। ना. द. 3.10
स प्रवासविशेषत्वान्नैवात्र पृथगीरितः।। उ. नी. म., 1.70

78. कार्यतः सम्भ्रमाच्छापात्प्रवासो भिन्नदेशता।। द. रू., 4.64

79. मृते त्वेकत्र यत्रान्यः प्रलपेच्छोक एव सः।
व्याश्रयत्वान्न श्रृङ्गारः प्रत्यापन्ने तु नेतरः।। वही, 4.67

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

की या तो मृत्यु हो जाती है अथवा वह मान ली जाती है। 'उत्तररामचरित' में भी भ्रमवश आलम्बन सीता के नाश के कारण शोक करुण की परिधि में प्रविष्ट तो कर जाता है, किन्तु कविनिबद्धप्रौढोक्ति तथा कविनिबद्धवक्तृप्रौढोक्ति के द्वारा नायक नायिका के पुनर्मिलन तथा शृङ्गाररूप अङ्गीरस का सङ्केत मिलते रहने के कारण यह शोक रस के रूप में परिपुष्ट नहीं होने पाता है, अपितु– आशामूलक होने के कारण रतिस्थायी भाव का व्यभिचारी बनकर करुणविप्रलम्भ नामक शृङ्गार रस का पोषक होता है और उसी में पर्यवसित हो जाता है।

इस प्रकार 'उत्तररामचरित' के अन्तःसाक्ष्यों के आधार पर यही मानना उचित प्रतीत होता है कि इसका अङ्गीरस करुण नहीं, अपितु करुणविप्रलम्भ शृङ्गार है। इस तथ्य की पुष्टि धनञ्जय[80] तथा विश्वनाथ[81] जैसे आचार्यों के द्वारा विहित नाटक–लक्षण से भी परम्परया हो जाती है। इन आचार्यों ने नाटक के अङ्गीरस के लिए केवल वीर तथा शृङ्गार रस की व्यवस्था दी है।

यदि भवभूति के परवर्ती धनञ्जय, विश्वनाथ आदि नाट्याचार्यों को 'उत्तररामचरित' में करुण रस अङ्गी के रूप में मान्य होता तो इन सभी ने नाटकविषयक अपने लक्षण में अङ्गीरस की व्यवस्था में वीर तथा शृङ्गार के साथ–साथ करुण रस को भी शब्दोपात्त अवश्य कर लेते।

इस नाटक के छन्दों के प्रयोग से भी इसी तथ्य की पुष्टि होती है कि स्वयं भवभूति को प्रस्तुत नाटक के अङ्गीरस के रूप में करुण मान्य नहीं था, अन्यथा उन्होंने विलाप, जड़ता, अपस्मार, दैन्य, सम्भ्रम, उन्माद, मरणासन्न अवस्था आदि अनुभावों तथा व्यभिचारी भावों के वर्णन में शोकोद्दीपक वैतालीय (वियोगिनी) छन्द का प्रयोग किया होता। उनके समक्ष वैतालीय छन्द में निबद्ध ऐसे प्रसङ्ग उदाहरण के रूप में उपस्थित भी थे। रससिद्ध महाकवि कालिदास ने रतिविलाप,[82] अजविलाप[83] तथा श्रवणवध[84] जैसे करुणरसप्रधान प्रसङ्गों को वैतालीय छन्द में निबद्ध किया है। हेमचन्द्र ने भी काव्य में उभयचित्र के प्रसङ्ग में छन्द की भी रसाभिव्यञ्जकता का विवेचन करते समय करुण रस के प्रसङ्ग में वैतालीय छन्द की सर्वातिशयता को स्वीकार भी किया है।[85] 'उत्तररामचरित' में तो वैतालीय छन्द का प्रयोग ही नहीं हुआ है, जो नाटक के करुण रसपरक न होने में एक प्रबल प्रमाण माना जा सकता है। 'उत्तररामचरित' के विद्वान् आलोचक लाल रमायदुपाल सिंह का आक्षेप है कि तृतीय अङ्क में विप्रलम्भ शृङ्गार को कवि

---

80. एको रसोऽङ्गी कर्तव्यो वीरः शृङ्गार एव वा।
अङ्गमन्ये रसाः सर्वे कुर्यान्न निर्वहणेऽद्भुतम्। द. रू., 3.33.34

81. एक एव भवेदङ्गी शृङ्गारो वीर एव वा।
अङ्गमन्ये रसाः सर्वे कार्यो निर्वहणेऽद्भुतः।।
सा. द., 6.10

82. कु. स., 4.1-45

83. रघु., 8.1-90

84. वही, 9.74

85. अर्थानुरूपच्छन्दस्त्वम्......करुणे वैतालीयादयः।
काव्यानु., अ. 8 वृत्ति तथा विवृत्ति, पृ. 404

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ने पुनः सन्दीप्त करके एक दृष्टि से जबरदस्त भूल की है। अनेक बार राम का मूर्च्छित होना तथा हर बार बिना विशेष कालात्यय के ही भगवती सीता के प्रिय पाणिस्पर्श से उनका मूर्च्छोपम हो जाना इस प्रक्रिया को यान्त्रिक बना देता है।[86] अपने समर्थन में वह आनन्दवर्धन के निम्नलिखित वचनों को प्रस्तुत करते हैं–

परिपोषं गतस्यापि पौनःपुन्येन दीपनम्।
रसस्य स्याद्विरोधाय वृत्यनौचित्यमेव च।।[87]

उपभुक्तो हि रसः स्वसामग्रीलब्धपरिपोषः पुनः पुनरामृश्यमाणः परिम्लानकुसुमकल्पः कल्पते।[88]

मनोवैज्ञानिक दृष्टि से मूल्याङ्कन करने पर आलोचक लाल रमायदुपाल सिंह का यह आक्षेप उचित नहीं प्रतीत होता है। स्त्री, पुरुष, बाल, वृद्ध, प्रधान, अप्रधान–नाटक के सभी पात्रों को गम्भीरप्रकृति भवभूति ने अत्यधिक संवेदनशील तथा सीता के अत्यधिक निकट प्रस्तुत किया है। "अतिस्नेहः पापशङ्की" के सिद्धान्तानुसार राम, वासन्ती, तमसा, कौसल्या, जनक, आत्रेयी आदि सभी पात्र सीता के लिए अत्यधिक विह्वल है। उनका बार–बार विह्वल होना, रुदन करना, मूर्च्छित होना आदि चेष्टायें सीता के प्रति उनके अनुरागातिशय को ही व्यक्त करती है। अतः यह पौनःपुन्येन वर्णन रसपरिपाक की दृष्टि से दूषण नहीं, अपितु भूषण ही है। नाटक के अङ्गीरस के रूप में करुण रस की पुष्टि के लिए यदि यह तर्क दिया जाये कि नाटक में विदूषक का न होना करुण रस की ही विद्यमानता का द्योतक है, तो यह तर्क भी उचित नहीं प्रतीत होता है। यहाँ कथावस्तु और उदात्त तथा दिव्यनायक की दृष्टि से राम को किसी लौकिक नर्मसचिव तथा सखा की आवश्यकता ही नहीं है। क्षत्रिय धर्म के आदर्श की रक्षा करने वाले राम की सहायता तो "धर्मो रक्षति रक्षितः" के अनुसार स्वयं धर्म ही कर रहा है। इसी को भवभूति ने अरुन्धती, वशिष्ठ, गङ्गा आदि धर्म के साधनों को अलौकिक प्रतीकों के रूप में प्रस्तुत किया है। नाटक के श्रृङ्गार रस के अङ्गी होने की पुष्टि में उपर्युक्त साक्ष्यों के अतिरिक्त भवभूति द्वारा प्रयुक्त प्रत्येक अङ्क के नाम भी साक्षी हैं। प्रथम अङ्क से लेकर सप्तम अङ्क तक प्रत्येक अङ्क की संज्ञा जो क्रमशः चित्रदर्शन, पञ्चवटी–प्रवेश, छाया, कौसल्याजनकयोग, कुमारविक्रम, कुमारप्रत्यभिज्ञान तथा सम्मेलन है– किसी न किसी रूप में कथावस्तु के सुखान्तविकासक्रम तथा करुणविप्रलम्भरसैकान्तता की ही पुष्टि करती है। विषय तथा करुणविप्रलम्भ रस के अनुकूल वैदर्भी रीति, असमस्त पदावली तथा माधुर्य गुण के प्रयोग के कारण यह नाटक सहृदय सामाजिकों के लिए सहज ही आस्वाद्य बन पड़ा है। यहाँ एक शङ्का भी उठती है कि नाटक में राम द्वारा परित्याग किये जाने के कारण सीता–शोक, स्थायीभाव का आलम्बन है, न कि रति स्थायी भाव का। इस स्थिति में नाटक का अङ्गीरस करुणविप्रलम्भ कैसे माना जाय। समाधान के रूप में भवभूति ने नाटक के प्रारम्भ में ही सीता–परित्याग से पूर्व नायक राम के मुख से कहलवा दिया है कि प्रजानुरञ्जन क` लिए

86. उ. रा. च., भूमिका पृ. 55

87. ध्वन्या., 3.18, 19

88. वही, वृत्ति पृ. 202

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जानकी तक का त्याग करने में भी उन्हें तनिक भी क्लेश (दुःख) नहीं होगा।

"स्नेहं दयां च सौरव्यं च यदि वा जानकीमपि।
आराधनाय लोकस्य मुञ्चतो नास्ति में व्यथा।।"[89]

भवभूति ने मूलतः नायक राम और नायिका सीता को दिव्यकोटिक पात्र के रूप में प्रस्तुत किया है। उन्होंने राम के लिए क्रमशः "जगत्पतिम्" तथा सीता के लिए "कल्याणि"[90] और "उत्पत्तिपरिपूतायाः"[91] विशेषणों का प्रयोग किया है। इस दृष्टि से नायक राम के लिए सीता रति का ही आलम्बन है। विभिन्न परिस्थितियों में यही रति करुण विप्रलम्भ का रूप धारण करती हुई अन्त में संयोग शृङ्गार में पर्यवसित हो जाती है। इस प्रकार राम का सीताविषयक विलाप, उन्माद, दैन्य, प्रलाप आदि अनुभाव तथा व्यभिचारी भाव विप्रलम्भशृङ्गारगत है, करुणरसगत नहीं। भोजराज के अनुसार करुण विप्रलम्भ अरुचिकर होते हुए भी प्रेमियों का मनोरञ्जन करता है।[92] शृङ्गारप्रकाश के बत्तीसवें प्रकाश में करुणविप्रलम्भ के लक्षण और उसके स्वरूप का प्रतिपादन करते समय अपनी उक्ति की पुष्टि के लिए भोजराज ने अनेक दृष्टान्त दिये हैं। उनके अनुसार विप्रलम्भ में प्रेमियों को उसी प्रकार की आनन्दानुभूति हुआ करती है; जिस प्रकार श्रमसाध्य कार्य में भी मिथ्या प्रयास करने में मूर्खों को, अलौकिक आनन्द हेतु सर्वाङ्गपरित्याग में भी ब्रह्मवादियों को, वेष को दूषित कर देने वाले धूलि और कीचड़ की क्रीड़ा के विनोद में बालकों को, बीभत्स तथा भीषण होने पर भी समराङ्गण–विहार में शूरवीर साहसिकों को, अत्यन्त ग्राम्य होने पर भी प्रिय मित्रों के नर्म निर्भर्त्सन में ठिठोली करने वालों को, कठोर होने पर भी कुपित कामिनियों के पादप्रहार में विलासियों को, मलिन होते हुए भी अन्धकार के समान अभिसारकाओं के वेष में चौर्यरत कामुकों को तथा दीनता का प्रदर्शन करने पर भी विलासियों के किलकिञ्चत् आदि हाव–भाव में नागरिकों को आनन्दानुभूति हुआ करती है।[93]

---

89. उ. रा. च., 1.12

90. त्वमेव ननु कल्याणि सञ्जीवय जगत्पतिम्।
प्रियस्पर्शो हि पाणिस्ते तत्रैव निरतो जनः।।
वही, 3.10

91. उत्पत्तिपरिपूतायाः किमस्याः पावनान्तरैः।
तीर्थोदकञ्च वह्निश्च नान्यतः शुद्धिमर्हतः।।
वही, 1.13

92. सम्भोगश्च विप्रलम्भमन्तरेण न प्रकर्षमधिरोहतीति विप्रलम्भस्य सम्भोगात्प्रथममभिधानम्। विप्रलम्भो हि कामशृङ्गारस्य प्राणितम्। स प्रथमानुरागेऽङ्कुरितो, माने पल्लवितः, प्रवासे कुसुमितः, करुणे फलितः। प्रथमानुरागानन्तरादिषु प्रकर्षमापन्नः सम्यगुपयोग्यो भवति। पदात्पदं च प्रतिपद्यमानो विशेषतः स्वदते।
शृ. प्र. अ., 32 वृत्ति, पृ. 1107

93. कः पुनरयं करुणो नाम? यत्रास्मिन् मिथ्याभिनिवेश इव गुर्वायासकारकेऽपि मूर्खाणाम्, सर्वाङ्गपरित्याग इवालौकिकेऽपि ब्रह्मविदाम्, रजः कर्दमक्रीडाविनोद इव वेषदूषकेऽपि पौरपौगण्डाना, महाहवमहाविहार–शूरसाहसिकानाम्, प्रियसुहृन्नर्मनिर्भर्त्सन इव अतिग्राम्येऽपि पारिहासिकानाम्, कुपितकामिनीपार्ष्णिप्रहार इव (अ) सुकुमारेऽपि रागिणाम्, तिमिराभिसारिकावेष इव मलीमसेऽपि चौर्यरतरुचीनाम्, विलासिनीकिलकिञ्चतप्रपञ्च इव दीनप्रदर्शनेऽपि नागरिकाणाम् अतीवानुरज्यते मनः प्रेमसामयिकानाम्।
वही, पृ. 1108

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

"एको रसः करुण एव" अथवा नाटक में यत्र–तत्र शब्दोपात्त करुण रस का सन्दर्भ देकर जो विद्वद् वर्ग इस नाटक को करुणरसप्रधान स्वीकार करता है; उसका मत पूर्णतया वाच्याश्रित प्रतीत होता है, जबकि काव्यात्मभूत रस तो स्वप्न में भी वाच्य नहीं होता है। रस–चर्वणा सदा विभावाद्याश्रित होती है।[94] अतः "एको रसः करुण एव" पद्य के आधार पर भवभूति को मूलरस के रूप में करुण का प्रतिष्ठापक मान लेना तर्कसङ्गत नहीं है। यदि भवभूति को मूलरस के रूप में करुणरस की स्थापना करनी होती, तो उन्होंने इसको नाटक की प्रस्तावना, पुष्पिका अथवा भरतवाक्य में शब्दोपात्त अवश्य कर दिया होता।

'उत्तररामचरित' में अङ्गीकरुणविप्रलम्भरूप शृङ्गाररस के पोषक के रूप में यथासमय सम्भोग शृङ्गार, वीर, करुण, रौद्र, अद्भुत, शान्त, वात्सल्य आदि रसों का भी परिपाक हुआ है।

राम और सीता के प्रौढ़ दाम्पत्य में सम्भोग शृङ्गार रस का अङ्गत्वेन परिपोष प्रथम अङ्क में हुआ है।[95] चतुर्थ तथा पञ्चम अङ्कों में लव के उत्साह तथा युद्ध के प्रसङ्ग में वीररस,[96] लव तथा चन्द्रकेतु के द्वारा दिव्यशस्त्रों, आग्नेयास्त्रों तथा वारुणास्त्रों के प्रयोग में अद्भुत रस,[97] निर्जन वन में हिंसक जीव–जन्तुओं, सर्पों तथा अजगरों के अग्नि तुल्य श्वास के वर्णन में भयानक रस[98] तथा चित्रवीथी–दर्शन के प्रसङ्ग में लक्ष्मण–सीता के वार्तालाप[99] में तथा चतुर्थ अङ्क में विष्कम्भक में दाण्डायन तथा सौधातकि के वार्तालाप में स्मित रूप हास्य[100] का भी परिपाक हुआ है। इतना ही नहीं, नाटक में लव और कुश को आलम्बन रूप में प्रस्तुत करने के कारण यत्र–तत्र वात्सल्य रस की स्फुट अभिव्यञ्जना भी हुई है।[101] चित्रदर्शन के समय राम के जटासंवलित चित्र को देखकर लक्ष्मण द्वारा बाल्यावस्था में ही राम के वानप्रस्थ के नियम को धारण करने में[102] दण्डक वन के यतियों और आश्रमों के वर्णन में[103] तथा राम के दर्शन से

---

94. यस्तु स्वप्नेपि न स्वशब्दवाच्यः न लौकिकव्यवहारपतितः किंतु शब्दसामर्थ्यमाणहृदयसंवादसुन्दरविभावानुभावसमुदित–प्राङ्निविष्टरत्यादिवासनानुरागसुकुमारस्वसंविदानन्दचर्वणव्यापाररसनीयरूपो रसः।
ध्वन्या, 1.4 लोचन पृ. 18

95. इयं गेहे लक्ष्मीरियममृतवर्तिर्नयनयो......उ. रा. च., 1.38

96. ज्याजिह्वया वलयितोत्कटकोटिदंष्ट्र.....वही, 4.29

97. व्यतिकर इव भीमस्तामसो वैद्युतश्च.......वही, 5.13

98. निष्कूजस्तिमिताः क्वचित्क्वचिदपि प्रोच्चण्डसत्वस्वनाः.......वही, 2.16

99. लक्ष्मणः (सलज्जस्मितम् आत्मगतम्) अये उर्मिलां पृच्छत्यार्या। सीता–इयम्प्यपरा का।
वही, 1.18 के पश्चात् गद्य, पृ. 2

100. वही, 4.1 के पश्चात् गद्य, पृ. 100

101. कुवलयदलस्निग्धश्यामः शिखण्डकमण्डनो बटुपरिषदं पुण्यश्रीकः श्रियेव सभाजयन्।
पुनरपि शिशुर्भूतो वत्सः स मे रघुनन्दनो झटिति कुरुते दृष्टः कोऽयं दृशोरमृताञ्जनम्।। वही, 4.19

102. पुत्रसङ्क्रान्तलक्ष्मीकैर्यद्वृद्धेक्ष्वाकुभिर्धृतम्।
धृतं बाल्ये तदार्येण पुण्यमारण्यकव्रतम्।। वही, 1.22

103. एतानि तानि गिरिनिर्झरिणीतटेषु वैखानसाश्रिततरूणि तपोवनानि।
येष्वातिथेयपरमाः यमिनो भजन्ते नीवारमुष्टिपचना गृहिणो गृहाणि।। वही, 1.25

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

प्रभावित लव की परमानन्द अनुभूति में शान्तरस की भी अङ्गरूप में अभिव्यक्ति हुई है।[104]

इस प्रकार वीर, अद्भुत, रौद्र आदि अन्य रसों से परिपुष्ट करुणविप्रलम्भमूलक शृङ्गाररस ही इस नाटक में प्रबन्धायमान रूप से सहृदय सामाजिक को सहज ही चमत्कृत कर रहा है तथा अङ्गभूत रस प्रधान रस के पोषक हैं, उसकी अङ्गिता के संहारक नहीं।

रसान्तरसमावेशः प्रस्तुतस्य रसस्य यः।
नोपहन्त्यङ्गितां सोऽस्य स्थायित्वेनावभासिनः।।
कार्यमेकं यथा व्यापि प्रबन्धस्य विधीयते।
तथा रसस्यापि विधौ विरोधे नैव विद्यते।।[105]

इस प्रकार आनन्दवर्धन की उपर्युक्त उक्ति के आधार पर तथा 'उत्तररामचरित' के अनुशीलन से यह प्रतीत होता है कि वीर, रौद्र, अद्भुत आदि अन्य रसों से पुष्ट करुणविप्रलम्भ शृङ्गाररस ही इस नाटक का अङ्गीरस है और महाकवि भवभूति को भी यही अभीष्ट है। "एको रसः करुण एव" पद्य को नाटक के अङ्गीरस के निर्णायक के रूप में नहीं स्वीकार किया जाना चाहिये, क्योंकि यह पद्य नाटक में परिस्थितिविशेष का वाचक है, प्रबन्धायमान रस का व्यञ्जक नहीं।

■ ■ ■

104. विरोधो विश्रान्तः प्रसरति रसो निर्वृतिघनस्तदौद्धत्यं क्वापि विनयः प्रह्वयति माम्।
झटित्यस्मिन् दृष्टे किमपि परवानस्मि यदि वा महार्घस्तीर्थानामिव हि महतां कोऽप्यतिशयः।। वही, 6.11

105. ध्वन्या., 3.22, 23

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

श्री हर्ष का ज्योतिष तथा सामुद्रिक ज्ञान

डॉ. बृजेश कुमार शुक्ल, लखनऊ

संस्कृत साहित्य में श्री हर्ष द्वारा प्रणीत "नैषधीयचरितम्" एक उत्कृष्ट महाकाव्य है। इस काव्य के अध्ययन से ज्ञात होता है कि कवि को व्याकरण, ज्योतिष, तन्त्र, धर्मशास्त्र, पुराण, आयुर्वेद, कामशास्त्र, दर्शन, सामुद्रिकशास्त्र आदि विषयों का पूर्ण ज्ञान था। भारतीय विद्याओं को नैषधीयचरितम् में उपन्यस्त करके कवि ने विद्वज्जनों के मध्य प्रतिष्ठा प्राप्त की है। भारतीय विद्याओं में ज्योतिष का भी प्रमुख स्थान है। श्री हर्ष ने नैषधीयचरितम् में अनेकत्र ज्योतिष तथा सामुद्रिकशास्त्रविषयक सिद्धान्तों, पारिभाषिक शब्दों तथा फलित ज्योतिष की चर्चा की है। कवि का सम्बन्ध यद्यपि साहित्यिक विषयों से रहता है तथापि यदि वह अन्य विषयों का समावेश अपने काव्य में करे तो उस काव्य में पाण्डित्य तथा अर्थगरिमा की वृद्धि होने से सुधीजनों के लिए वह विशेष उपादेय हो जाता है। इस सिद्धान्त के पालन में श्री हर्ष उत्कृष्ट कवि हैं, उन्हें ज्योतिष में निहित अनेक सिद्धान्तों, शकुनों, फलाफल और गणित का ज्ञान है, जिसका विवरण अधोलिखित है–

1. सूर्य–चन्द्र के परिवेष का उल्लेख–

श्री हर्ष ने नैषधीयचरित में सूर्य तथा चन्द्र के परिवेष का कथन किया है। नल के प्रताप का वर्णन करते हुए उन्होंने कहा है कि नल का यश इतना उज्ज्वल है, जितना सूर्य तथा चन्द्र का प्रकाश भी नहीं हो सकता है। इसी तथ्य को मन में सोचकर ब्रह्मा ने सूर्य तथा चन्द्र के चारों ओर परिवेष (कुण्डलना) बना दिया है[1]।

यहाँ कवि ने परिवेष के द्वारा यह बताया है कि चन्द्रमा तथा सूर्य नल के तेज के सामने व्यर्थ हैं। किन्तु ज्योतिष में सूर्य तथा चन्द्र के चारों ओर परिवेष बनने का कारण और फल का भी कथन किया गया है। वराहमिहिर ने बृहत्संहिता में लिखा है कि जब सूर्य तथा चन्द्र की संमूर्च्छित किरणें वायु के द्वारा मण्डलाकार होकर अनेक वर्ण तथा आकृति वाली, हलके बादलों पर प्रतिबिम्बित होकर आकाश में पड़ती हैं, वही सूर्य तथा चन्द्र के

---

1. तदोजसस्तद्यशसः स्थिताविमौ,
   वृथेति चित्ते कुरुते यदा यदा।।
   तनोति भानोः परिवेषकैतवात्,
   तदा विधिः कुण्डलनां विधोरपि।।

   नैषधीयचरितम्, 1.14

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

परिवेष कहे जाते हैं[2]।

आकाश में बनने वाले सूर्य तथा चन्द्र के परिवेष का क्या फल होता है, इसके सन्दर्भ में बल्लालसेन ने अद्भुतसागर में गर्ग तथा भार्गव के मत का उल्लेख करते हुए कहा है कि सूर्य चन्द्र के उदयास्त तथा मध्याह्न के समय यदि परिवेष दृष्टिगत हो तो उससे राष्ट्र के लोगों को पीड़ा होती है।[3] यदि एक ही दिन तथा रात्रि में क्रमशः सूर्य तथा चन्द्र में परिवेष दृष्टिगोचर हो तो वे राजा का विनाश करने वाले होते हैं।[4] दो परिवेष यदि उदित हों तो सेनापति को भय तथा तीन परिवेषों से युवराज को भय होता है। यदि तीन से भी अधिक परिवेष दिखायी दें तो नगर (राजधानी) का अवरोध हो जाता है।[5]

इस प्रकार श्री हर्ष को सूर्य चन्द्र के परिवेष के विषय में ज्ञान था, जिसका उल्लेख उन्होंने अपने काव्य में किया है।

2. सूर्य की किरणों से चन्द्रमा के प्रकाशित होने का कथन–

विज्ञान तथा ज्योतिष ने यह सिद्ध कर दिया है कि चन्द्रमा सूर्य के ही प्रकाश से प्रकाशित होता है। नैषधीयचरित के रचयिता को इस सिद्धान्त का भी ज्ञान था। श्री हर्ष ने लिखा है कि राजा नल सारथि से युक्त रथ से उतरकर नगर में उसी प्रकार प्रविष्ट हुए जैसे सूर्यबिम्ब से किरणें निकलकर चन्द्रमण्डल में प्रवेश करती हैं[6]।

बराहमिहिर ने स्पष्ट किया है कि सूर्य की किरणें जलमय चन्द्रमा में प्रतिबिम्बित होकर रात्रि के अन्धकार को नष्ट करती हैं, जैसे प्रासादों (मन्दिरों) में लगे हुए दर्पणों से प्रकाश बाहर प्रतिबिम्बित होता है[7]।

---

2. संमूर्च्छिता रवीन्द्वोः किरणाः पवनेन मण्डलीभूताः।
नानावर्णाकृतयस्तन्वभ्रे व्योम्नि परिवेषाः।। बृहत्संहिता, 34.1

3. गर्ग– उदयेऽस्तमये मध्ये सूर्याचन्द्रमसादिवि।
परिवेषः प्रदृश्यते तद्राष्ट्रमवसीदति।।
अद्भुतसागर, पृ. 29

4. गर्गः– दिवा सूर्ये परीवेषो रात्रौ चन्द्रे यदा भवेत्।
एकस्मिन् तदहोरात्रे तदा नश्यति पार्थिवः।।
वही, पृ. 29

5. भार्गवीये– द्वाभ्यां सेनापतिभयं युवराजभयं त्रिभिः।
मण्डलैः पुररोधः स्यात् त्रिभिरभ्यधिकं ध्रुवम्।।
वही, पृ. 291-292

6. रथादौ सारथिना सनाथाद्,
राजावतीर्याशु पुरं विवेश।
निर्गत्य बिम्बादिव भानवीयात्
सौधाकरं मण्डलमंशुसङ्घः।।
नैषधीयचरित, 6.7

7. सलिलमये शशिनि रवेर्दीधितयो मूर्च्छितास्तमो नैशम्।
क्षपयन्ति दर्पणोदरनिहिता इव मन्दिरस्यान्तः।। बृहत्संहिता, 4.2

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

आज का विज्ञान भी इस तथ्य को पूर्णरूपेण स्वीकार करता है। सूर्य तल का त्याग करती हुई चन्द्रमा का पश्चाद् भाग जैसे शुक्लता से युक्त हो जाता है वैसे ही चन्द्रमा का नीचे से लेकर ऊपर तक का भाग सूर्य के कारण प्रकाशित होता रहता है।[8]

3. अमावस्या में सूर्य चन्द्र की युति का कथन–

अमान्त काल में सूर्य तथा चन्द्रमा के राश्यादि समान हो जाते हैं। इसीलिए उस समय चन्द्रमा अस्त हो जाता है। इस सिद्धान्त का अवलम्ब लेकर कवि ने राजा नल को दमयन्ती की विरहाग्नि में पीड़ित दिखाकर नल के मुखारविन्द से कहलवाया है कि, 'हे हंस! यह चन्द्रमा प्रतिमास (अमावस्या) में सूर्य के साथ सङ्गति करता है क्या? उसी से धैर्य को चुराने वाली सूर्य से ग्रहण की गयी तीक्ष्ण किरणों के द्वारा मुझे जलाने के लिए उद्यत होता है[9]। इस सिद्धान्त का उल्लेख सूर्यसिद्धान्तकार ने भी किया है[10] कि अमावस्या के अन्त में सूर्य तथा चन्द्रमा की राश्यादि तुल्य होती है तथा पूर्णमासी के अन्त में सूर्य तथा चन्द्र परस्पर सप्तम राशि पर होते हैं।

इसके अतिरिक्त श्री हर्ष ने अदृष्टचन्द्रा अमावस्या तिथि के लिए "कुहू" शब्द[11] का प्रयोग किया है जो उनके ज्योतिष ज्ञान का परिचायक है।

4. पूर्ण तथा क्षीण चन्द्रमा का कथन

ज्योतिष में पूर्ण कलाओं वाले चन्द्रमा को पूर्ण कहा जाता है तथा क्षीण कलाओं वाले चन्द्रमा को क्षीण चन्द्र कहा जाता है। क्षीण चन्द्रमा पापयुक्त तथा पूर्ण चन्द्रमा पापरहित होता है।[12] इस तथ्य का उद्घाटन करते हुए श्री हर्ष ने कहा है कि ज्योतिषियों का मत तो विपरीत ही दिखायी देता है, क्योंकि विरहिजनों के वध में लगा हुआ पूर्ण चन्द्र ही पापी हो सकता है तथा जिसकी सुधा देवताओं के द्वारा पान कर ली गयी है, ऐसे क्षीण कला वाले चन्द्रमा को पाप–रहित समझना चाहिए[13]।

इस प्रकार श्री हर्ष ने चन्द्रमा की परिधि का भी उल्लेख किया है।[14] इससे उनकी ज्योतिषप्रियता का ज्ञान होता है।

---

8. बृहत्संहिता, 4.3
9. प्रतिमासमसौ निशाकरः खग! सङ्गच्छति यदिदनाधिपम्।
   किमु तीव्रतरैस्ततः करैर्मम दाहाय स धैर्यतस्करैः।। नैषधीयचरित, 2.58
10. तुल्यौ राश्यादिभिः स्याताममावास्यान्तकालिकौ।
    सूर्येन्दूपौर्णमास्यन्ते भार्धे भागादिभिस्समौ।। सूर्यसिद्धान्त, 4.9
11. वियोगभाजोऽपि नृपस्य पश्यता तदेव साक्षादमृतांशुमाननम्।
    पिकेन रोषारुणचक्षुषा मुहुः कुहूरुताऽऽहूयत चन्द्रवैरिणी।। नैषधीयचरित, 1.100
12. मुहूर्त्तचिन्तामणि (पीयूषधाराटीका) पृ. 150-151
13. विरहितवर्गवधव्यसनाकुलं कलय पापमशेषकलं विधुम्।
    सुरनिपीतसुधाकमपापकं ग्रहविदो विपरीतकथाः कथम्।। नैषधीयचरित, 4.62
14. वही, 2.108

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

5. शकुन तथा मुहूर्त्त का ज्ञान–

महाकवि श्री हर्ष को शकुन का भी ज्ञान था। यात्रा–काल में मङ्गलमय शब्दों का उच्चारण सिद्धि देने वाला होता है– ऐसा ज्योतिष का सिद्धान्त है। इसीलिए दमयन्ती के गमन पर छल से हास्य करती हुई उनकी सखियों ने कहा कि, 'हंस (सूर्य) के सम्मुख उसका गमन उचित नहीं है, क्योंकि वह आतप से पीड़ित हो जायेगी।' सखियों के ऐसे कथन पर दमयन्ती ने कहा कि 'भविष्य में प्रिय–प्राप्ति कौ सूचक यह हंस' शब्द अपशकुन नहीं कर रहा है।' अर्थात् सूर्य के सम्मुख गमन करने पर भी उन लोगों के हंस शब्द जो यात्राकाल में मङ्गलदायक हैं, उससे उस (दमयन्ती) की यात्रा सफल हो जायेगी और भाविकाल में प्रिय के दर्शन भी होंगे।[15]

ज्योतिष में यात्रा के प्रसङ्ग में यह कहा गया है कि यात्राकाल में हंस का दर्शन "हंस" शब्द अथवा हंस का नाम श्रवण करना शुभद है। बामभाग में यदि राजशुक मांगलिक शब्दों को पढ़ रहा हो तो यात्रा में सर्वसिद्धि प्राप्त होती है[16]।

इसी प्रकार जययोग मुहूर्त्त का भी कथन श्री हर्ष ने किया है। दमयन्ती के सौन्दर्य का वर्णन करते हुए महाकवि श्री हर्ष लिखते हैं कि 'दमयन्ती का केशपाश ही अन्धकार है और उसके पश्चात् दृष्टिगत होने वाला दमयन्ती का ललाट ही अष्टमी का चन्द्रशकल है।' इस प्रकार दमयन्तीरूपी कृष्णपक्ष की अष्टमी के जयद मुहूर्त्त को पाकर कामदेव ने मानो संसार को जीतने की सिद्धि को साध लिया है[17]।

मल्लिनाथ ने उपर्युक्त पद्य की टीका करते हुए पितामह के वचन को उद्धृत किया है कि विजय के लिए कृष्णाष्टमी में यात्रा जय देने वाली होती है, ऐसा ज्योतिर्विद कहते हैं। यदि कृष्णपक्ष की अष्टमी श्रवण अथवा रोहिणी नक्षत्र से युक्त हो तो वह जय योग से युक्त विजयेच्छुओं के लिए जयदा होती है[18]।

---

15. शस्ता न हंसाभिमुखी तवेयम्,
पात्रेति ताभिश्छलहास्यमाना।
साऽऽह स्म नैवाशकुनी भवेन्मे
भाविप्रियावेदक एष हंसः।। नैषधीयचरित, 3.9

16. हंसस्य दर्शनं शब्दस्तन्नाम श्रवणं शुभम्।
वामो राजशुको याने प्रपठन्सर्वसिद्धिदः।। ज्योतिर्निबन्ध (यात्रायां शकुनाः) पृ. 213

17. केशान्धकारादथ दृश्यफाल–
स्थलार्धचन्द्रास्फुटमष्टमीयम्।
एतां यदासाद्य जगज्जयाय
मनोभुवा सिद्धिरसाधि साधु।। नैषधीयचरित, 7.23

18. कृष्णाष्टम्यां जैत्रयात्रायां जयसिद्धिरिति ज्योतिर्विदः।
यथाह पितामहः जयदा विजिगीषूणां यात्रायामसिताष्टमी।
श्रवणेनाथ रोहिण्या जययोगो युता यदि।। वही, 7.23 पर मल्लिनाथ टीका

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

6. दुरूधरायोग तथा अष्टकवर्ग का कथन–

महाकवि श्री हर्ष को ज्योतिष के जातक शास्त्र का भी ज्ञान था। जातक ग्रन्थों में उद्धृत दुरूधरा योग का वर्णन नैषधीयचरित में आलङ्कारिक ढङ्ग से किया गया है। दमयन्ती के मुखचन्द्र का वर्णन करते हुए श्री हर्ष लिखते हैं कि, 'सखी ने दमयन्ती को दो कुण्डलों से विभूषित करके कहा कि इन कुण्डलद्वय के मध्य स्थित उसका मुखचन्द्र प्रियतम नल के कामोद्दीपन हेतु दुरूधरायोग की धुरी को अलङ्कृत कर रहा है।'[19]

ज्योतिषशास्त्रानुसार चन्द्रमा से सूर्य के अतिरिक्त कोई अन्य ग्रह द्वितीय भाव में हो तो सुनफायोग, द्वादश भाव में हो तो अनफा तथा यदि द्वितीय और द्वादश दोनों भावों में हो तो दुरूधरा योग होता है[20]।

बराहमिहिर तथा मानसागरीकार ने भी दुरूधरायोग का ऐसा ही लक्षण किया है।[21] यहाँ दमयन्ती का मुख चन्द्रमा है तथा मुखचन्द्र के उभयस्थ कुण्डल सूर्य से भिन्न दो ग्रहों के रूप में हैं। इस प्रकार चन्द्रमा जब सूर्य से भिन्न दो ग्रहों के मध्य में स्थित होता है तो दुरूधरा योग होता है। यही योग दमयन्ती के मुख चन्द्र को भी अलङ्कृत कर रहा है।

दुरूधरायोग के सम्बन्ध में नारायण भट्ट ने अपनी टीका में एक नवीन मत उद्धृत किया है कि जब बृहस्पति तथा शुक्र के मध्य में चन्द्र हो तो दुरूधरा योग होता है।[22] बृहस्पति तथा शुक्र ये दोनों ग्रह ज्योतिष में ज्ञान, वैभव, चिरजीविता, सुन्दरता, काम, यौवन तथा राजयोग कारक है। अतः इनके मध्य में चन्द्रमा अत्यधिक प्रभावशाली हो जाता है। ज्योतिष के जातक ग्रन्थों के अनुसार दुरूधरा योग में उत्पन्न व्यक्ति धन, बाहन, बन्धु तथा भूमि (राज्य) के सुख से युक्त, बैरी को जीतने वाला तथा सुन्दर नेत्रों वाली रमणियों के कटाक्ष का पात्र होता है[23]।

यहाँ कवि ने दुरूधरा योग के माध्यम से दमयन्ती के मुखचन्द्र का अलङ्करण किया है। अतः दमयन्ती के मुखचन्द्र का पान करने वाला प्रिय नल भी दुरूधरा योग में कथित फल का भागी होगा, यही कवि का विमर्श है।

ज्योतिष के जातकग्रन्थों में अष्टक वर्ग की भी महत्त्वपूर्ण भूमिका है। सूर्य, चन्द्र, भौम, बुध, गुरु, शुक्र, शनि तथा लग्न अपने स्थान से किन–किन भावों को शुभाशुभ फल प्रदान करते हैं, इसका जन्मपत्री के द्वारा कथन ही अष्टकवर्ग है। अष्टकवर्ग प्रक्रिया में शुभ फल को रेखाओं

---

19. अवादि भैमी परिधाप्य कुण्डले,
    वयस्ययाऽऽभ्यामभितः समन्वयः।
    त्वदाननेन्दोः प्रियकामजन्मनि
    श्रयत्ययं दौरधुरीं धुरं ध्रुवम्।। वही, 15.42
20. शीतांशोर्द्रविणस्थितैश्च सुनफायोगोऽनफान्त्यस्थितैः।
    स्वान्त्यस्थैः खचरैर्भवेद् दुरूधरा पङ्केरुहेशोज्झितैः।। बृहत्पराशरहोराशास्त्र (अनेकयोगाध्याय) श्लोक, 43
21. हित्वाऽर्कं सुनफाऽनफा दुरूधरा स्वान्त्योभयस्थैर्ग्रहैः।। बृहज्जातक से मानसागरी में उद्धृत– 4.44
22. गुरूभार्गवयोर्योगश्चन्द्रेणैव यदा भवेत्। तदा दुरूधराख्यः स्यात्।। नैषधीयचरित, 15.42 नारायणीटीका
23. द्रविणवाहनबन्धुवसुन्धरासुखयुतं सततं कुरुते नृपम्।
    दुरुधरातितरां जितवैरिणं सुनयनानयनाञ्चललालसम्।। जातकाभरण (चन्द्रयोगाध्याय), श्लोक 5

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

के माध्यम से तथा अशुभ फल को बिन्दुओं के माध्यम से प्रदर्शित किया जाता है। इस अष्टकवर्ग प्रक्रिया का भी ज्ञान नैषधीयचरित के रचयिता को था, जिसका उल्लेख कवि ने आलङ्कारिक रूप में किया है[24]।

नल दमयन्ती से कहते हैं कि उसके कामोत्पत्ति का शुभ अष्टकवर्ग रेखाओं के द्वारा उसके जिस अधर पर लिखा गया है वह उसके दन्तक्षत समूह से रञ्जित करने के कारण रक्तवर्ग का होता हुआ भोजपत्र बन गया है। अधर पर रेखाओं का होना सामुद्रिक शास्त्र के अनुसार शुभ लक्षण है। जैसे जन्मकुण्डली भोजपत्र पर बनायी जाती है और उसमें अष्टकवर्ग के शुभफल को प्रदर्शित करने हेतु रेखायें बनायी जाती हैं। इसी प्रकार दमयन्ती के अधर पर रेखायें तथा दन्तक्षत के माध्यम से भूर्जपत्र पर दमयन्ती का शुभद अष्टकवर्ग बन गया है।

महर्षि पराशर ने अष्टकवर्ग का वर्णन करते हुए कहा है कि अष्टकवर्ग के द्वारा आयु, राजादियोगों तथा तन्वादिभावों के अच्छे फलों का ज्ञान होता है। अष्टकवर्ग की बिन्दु, रेखाओं तथा करण स्थान आदि को जानकर उनके पृथक्–पृथक् फल का ज्ञान करना चाहिए[25]।

इसी प्रकार अन्य जातकग्रन्थों में भी अष्टकवर्ग की प्रक्रिया का वर्णन किया गया है। अष्टकवर्ग के द्वारा भावादिकों के सूक्ष्म फल का भी ज्ञान हो जाता है। अतः इस महत्त्वपूर्ण प्रक्रिया का उल्लेख नैषधकाव्य में क्यों न किया जाता ?

7. ग्रह–चार तथा ग्रह स्वरूप का कथन–

महाकवि श्रीहर्ष को ज्योतिषशास्त्रानुसार ग्रह–चार का ज्ञान था। उन्होंने लिखा है कि सूर्य के समान तेजस्वी राजा नल सतत अभ्यासरत कवि तथा पण्डितों के साथ हर्षपूर्वक अपने समय को व्यतीत करते हुए प्रतिदिन उन्नति को प्राप्त होते थे, जैसे सूर्य प्रतिदिन बुध तथा शुक्र के साथ रहकर उदित होता रहता है[26]।

ज्योतिष का सिद्धान्त है कि बुध तथा शुक्र– ये दोनों ग्रह सूर्य के साथ–साथ अथवा एक दो राशि आगे–पीछे ही रहते हैं। बुध तथा शुक्र सदैव सूर्य के ही समीप रहते हैं, उससे

---

24. शुभाष्टवर्गस्त्वदनङ्गजन्मन–
स्तवाधरेऽलिख्यत यत्र लेखया।
मदीयदन्तक्षतराजिरञ्जनैः,
स भूर्जतामर्जतु विम्बपाटलः।। नैषधीयचरित, 9.117

25. आयुर्दायैः परं योगैः फलान्यष्टकवर्गतः।
तन्वादीनां तु भावानां सूक्तैर्भावादिभिः फलैः।।
ज्ञात्वादौ करणं स्थानं विदुरेखे च वर्गाणाम्।
क्रमादष्टकवर्गस्य पृथक् कृत्यं फलं वदेत्।। बृहत्पराशर होराशास्त्र (उत्तरार्द्ध), अष्टकवर्गाध्याय, श्लोक 17, 18

26. अजस्रमभ्यासमुपेयुषा समम्,
मुदैव देवः कविना बुधेन च।
दधौ पटीयान् समयं नयन्नयम्
दिनेश्वरश्रीरुदयं दिने दिने।। नैषधीयचरित, 1.17

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

दूर नहीं जा सकते। इसी प्रकार कवि ने ग्रहों की दशाओं के चार का भी संकेत किया है[27]।

यहाँ नल दमयन्ती से कह रहे हैं कि उसका गुणमय (सूक्ष्म सूत्रों से निर्मित) वस्त्र उसके नितम्बों और उरूओं का चुम्बन तथा स्तनों का आलिङ्गन कर रहा है। अतः यह निश्चय ही शुभ दशा (ज्योतिष में शुभग्रहों की विंशोत्तर्यादि दशाओं अथवा वस्त्रान्त भाग) का उपभोग कर रहा है।

यहाँ पर कवि ने ज्योतिषशास्त्र में वर्णित विभिन्न ग्रह दशाओं का साङ्केतिक उल्लेख किया है, जिसके द्वारा समयबद्ध शुभाशुभ फल का ज्ञान किया जाता है।

इसी प्रकार कवि ने शनैश्चर के स्वरूप पर भी प्रकाश डाला है। सहस्रपादों अथवा किरणों वाले सूर्य ने जिस शनैश्चर को उत्पन्न किया है वह पैर से लंगड़ा कैसे हुआ ? इस तर्क का उत्तर कवि ने दिया है कि राजा नल के अनुपम तेज को सूर्य सहस्त्र पदों के द्वारा भी लाँघने में समर्थ नहीं हुआ था, इसीलिए वह पूर्व ही पङ्गु हो गया था[28]।

ज्योतिष के ग्रन्थों में ग्रहों के स्वरूप और उसकी प्रकृति के निर्धारण के सम्बन्ध में शनि को पङ्गु कहा गया है तथा वह सूर्य का पुत्र है[29]।

8. बृहस्पति की महत्ता–

ज्योतिष के जातक ग्रन्थों में बृहस्पति की महत्ता का सर्वत्र प्रतिपादन है। यदि गुरू केन्द्र, उच्च, स्वगृह आदि में हो तो जातक को शुभ फल प्रदान करता है। इस सम्बन्ध में महाकवि श्रीहर्ष ने लिखा है कि दमयन्ती से कहा गया है कि 'हे दमयन्ती ! मानुषी देव को नहीं चाहती यह उसी (दमयन्ती) के मुख से सुना है, क्योंकि सभी स्त्रियाँ अपने से श्रेष्ठ वर ही चाहती हैं। नल (मानव) से ही विवाह करने का जो उसका दुराग्रह है वह गुरू अर्थात् पिता आदि के द्वारा क्यों नहीं शान्त कर दिया जाता है, जैसे दुर्ग्रह (शनि, राहु आदि) के दोष को श्रेष्ठ स्थान

---

27. यच्चुम्बति नितम्बोरू यदालिङ्गति च स्तनौ।
भुङ्क्ते गुणमयं तत्ते वासः शुभदशोचितम्।।
वही, 20.147

28. यं प्रासूत सहस्रपादुद्भवत्पादेन खञ्जः कथम्
सच्छायातनयः सुतः किल पितुः सादृश्यमन्विष्यति।
एतस्योत्तरमद्य नः समजनि त्वत्तेजसां लङ्घने
साहस्रैरपि पङ्गुरङ्घ्रिभिरभिव्यक्तीभवद्भानुमान्।।
वही, 5.136

29. कृशदीर्घतनुः सौरिः पिंगदृष्ट्यनिलात्मकः।
स्थूलदन्तोऽलसः पङ्गुः खररोमकचो द्विज।।
बृहत्पराशरहोराशास्त्र, ग्रहस्वरूपाध्याय, श्लोक, 18

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(केन्द्र, उच्च) में स्थित वृहस्पति दूर कर देता है।'[30]

ज्योतिष में केन्द्र में स्थित बृहस्पति का बड़ा महत्त्व बतलाया गया है कि जिसके केन्द्र में गुरू हो तो अन्य अरिष्टकारी ग्रह भी उसका अनिष्ट करने में समर्थ नहीं होते हैं[31]।

इस विषय में श्रीजीवनाथ ने लिखा है कि बृहस्पति स्वक्षेत्री या उच्च होकर लग्न में स्थित हों, तो वह अनेक ग्रहों के अरिष्ट को दूर कर देता है, जैसे सिंह अपने सामने आये हुए हस्तिसमूह को नष्ट कर देता है।[32]

इस प्रकार बृहस्पति का महत्त्व जातकग्रन्थों के अनुसार ही महाकवि ने उपर्युक्त पद्य में उपन्यस्त किया है।

9. चन्द्रग्रहण का कारण तथा चन्द्रमा के कलङ्क का कथन–

महाकवि श्रीहर्ष ने चन्द्रमा के ग्रहण का कारण भूगोल की छाया (गोल पृथ्वी की छाया) कहा है। मगधराज की विजय–यात्रा के लिए उत्साहयुक्त अश्वों के खुराग्रों से उठी धूल के द्वारा मानो शत्रुओं के प्रतापरूपी बुझी हुई अग्नि से उत्पन्न अन्धकाररूपी राहु जब उस राजा के कीर्ति रूपी चन्द्रों के द्वारा युद्ध के लिए आहूत किया गया तो वह राहु भय के कारण पृथ्वी की छाया के कपटमय शरीर वाला हो गया, जिसे गणितज्ञ लोग जानते हैं[33]।

पृथ्वी की छाया ही चन्द्रग्रहण का हेतु है, यह आज का विज्ञान भी मानता है। उस समय के गणितज्ञों तथा ज्योतिषियों को ग्रहण का कारण निश्चितरूपेण ज्ञात था। राहु चन्द्र को ग्रसता है तथा केतु सूर्य को ग्रस्त करता है, यह पौराणिक विचारधारा है, किन्तु जब चन्द्रमा तथा सूर्य के मध्य पृथ्वी आ जाती है तो चन्द्रग्रहण पड़ता है। यहाँ पृथ्वी की छाया ही राहु है।

---

30. दिवौकसं कामयते न मानवी,
नवीनमश्रावितवाननादिदम्।
कथं न वा दुर्ग्रहदोष एष ते,
हितेन सम्यग् गुरुणाऽपि शाम्यते।।
नैषधीयचरित, 9.41

31. किं कुर्वन्ति ग्रहाः सर्वे यस्य केन्द्रे बृहस्पतिः।
शीघ्रबोध–प्रथमप्रकरण, श्लोक, 152

32. सुरपतिगुरुरङ्गधामगामी,
निजपदगोऽपि च तुङ्गतामुपेतः।
बहुतरखगजं निहन्ति दोषम्,
हरिरिभयूथमुपागतं हि तदवत्।।
भावकुतूहल, 5.8

33. तत्तदिग्जैत्रयात्रोद्धुरतुरगखुराग्रोदधतैरन्धकारम्
निर्वाणारिप्रतापनलजमिव सृजत्येष राजा रजोभिः।।
भूगोलच्छायामायामयगणितविदुन्नेयकायो भियाऽभू–
देतत्कीर्तिप्रतानैर्विधुभिरिव युधे राहुराहूयमानः।।
नैषधीयचरित, 12.94

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सिद्धान्तशिरोमणि में भी कहा गया है कि पृथ्वी की छाया राहु है। वह चन्द्र को ढक लेती है तथा चन्द्र की छाया सूर्य को ढकती है। य़ही अवस्था क्रमशः चन्द्र तथा सूर्य–ग्रहण कहलाती है। इसके लिए राहु तथा केतु को शिव का वर प्राप्त है, इसमें शास्त्रों का विरोध भी नहीं है[34]।

बृहत्संहिताकार ने भी भूच्छाया को चन्द्रग्रहण का कारण कहा है। चन्द्रग्रहण में भूच्छाया चन्द्र को तथा सूर्यग्रहण में चन्द्रमा में प्रविष्ट भूच्छाया सूर्य को ढकती है[35]।

यही मत सूर्यसिद्धान्त[36] तथा गोलपाद[37] में भी देखा जा सकता है। प्राचीनकाल से ही चन्द्रग्रहण का कारण राहु माना जाता रहा है। महाकवि श्रीहर्ष ने चन्द्रग्रहण के कारण को राहु से सम्पृक्त किया है। उन्होंने लिखा है कि पापी कलि ने राजा नल के निष्कल्मष राज्य को उसी प्रकार प्राप्त किया जैसे पापग्रह राहु चन्द्रमा के निर्मल बिम्ब को ग्रहण हेतु प्राप्त करता है[38]।

इस विषय की चर्चा कवि ने अन्यत्र भी की है, जिसका आशय यह है कि चन्द्र ज्योतिष शास्त्र के अनुसार गोल था, किन्तु बाद में जब राहु ने इसे अपने दाढ़ों में दबाकर इसका अमृत चूस लिया तब से यह चिपटा हो गया है।[39]

इस प्रकार राहुकृत ग्रहण को श्रीहर्ष ने भी स्वीकार किया है। वटेश्वरसिद्धान्तकार का भी यही मत है[40]।

तात्पर्य यह है कि राहु अर्द्धबिम्ब से चन्द्रबिम्ब को खण्डित करता है। चन्द्रबिम्ब के अर्द्धभाग से सूर्य को खण्डित करता है। ग्रहण राहुकृत है, ऐसा सभी आचार्यों का मत है।

उस समय सूर्य चन्द्रग्रहण की गणना कर ली जाती थी। ऐसा ज्ञात होता है कि गणितशास्त्र का भी पर्याप्त विकास हो गया था, क्योंकि कवि ने एक पद्य में विरही पुरुषों के क्षणों की गणना का अभाव गणितशास्त्र में माना है, जबकि देवताओं तथा ब्रह्मा आदि के दिन,

---

34. राहुः कुभा मण्डलगः शशाङ्कं
 शशाङ्कगश्छादयतीनबिम्बम्।
 तमोमयः शम्भुवरप्रदानात्
 सर्वागमानामविरुद्धमेतत्।।

35. भूच्छाया स्वग्रहणे भास्करमर्कग्रहे प्रविशतीन्दुः।
 प्रग्रहणमतः पश्चान्नेन्दोर्भानोश्च पूर्वाद्‌र्धात्।। बृहत्संहिता, 5.8

36. सूर्यसिद्धान्त, 4.12

37. गोलपादश्लोक, 27

38. मण्डलं निषधेन्द्रस्य चन्द्रस्येवामलं कलिः।
 प्राप म्लापयितुं पापः स्वर्भानुरिव सङ्ग्रहात्।। नैषधीयचरित, 17.159

39. आसीद् यथा ज्यौतिषमेष गोलः,
 शशी समक्षं चिपिटस्ततोऽभूत्।
 स्वर्भानुदंष्ट्रायुगयन्त्रकृष्ट–
 पीयूषपिण्याकदशावशेषः।। वही, 22.85

40. खण्डयति तमोऽर्धेन क्षपाकरं विधुदलेन तिग्मांशुम्।
 राहुकृतं च ग्रहणं प्राहुस्ते समस्त आचार्याः।। वटेश्वरसिद्धान्त–मध्यमाधिकार, 10.40

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मास तथा वर्ष की गणना गणितागम में की गयी है।[41]

महाकवि श्रीहर्ष ने ज्योतिष–मान्य एक अन्य सिद्धान्त की चर्चा अपने काव्य में की है, वह यह है कि चन्द्रमा में जो कलङ्क है वह पृथ्वी की छाया है। जब दमयन्ती ने देवताओं का त्याग करके नल का वरण कर लिया तो वहाँ कवि की उक्ति है कि तेजस्वी होते हुए भी देवताओं की क्षमा ही उनके कलङ्क का कारण हुई, जैसे तेजस्वी चन्द्र के लिए पृथ्वी ही उसका कलङ्क होती है।[42]

इसी प्रकार कवि ने अन्यत्र भी कहा है कि संसार के भार से व्याकुल प्रस्वेद की धारारूपी नदियों से व्याप्त यह पृथ्वी छाया के व्याज से अमृत सिन्धु चन्द्रमा में डुबेंकी लगाकर अपने खेद को दूर करती है।[43]

प्राचीन ज्योतिष उपर्युक्त सिद्धान्त को भले ही मानती रही हो, किन्तु आज का विज्ञान तथा खगोल विज्ञान चन्द्रमा में कलङ्क पृथ्वी की छाया है, इस तथ्य को स्वीकार नहीं करता है, क्योंकि चन्द्रमा तक मनुष्य की यात्रा हो चुकी है, वहाँ चन्द्र तल पर पर्वत आदि ही कलङ्क के रूप में दृष्टिगत होते हैं।

उपर्युक्त विवेचन से यह ज्ञात हो जाता है कि महाकवि श्रीहर्ष ज्योतिष के भी प्रकाण्ड विद्वान् थे और उनका गणित तथा फलित ज्योतिष पर पूर्ण अधिकार था, जिसका संकेत और परिचय कवि ने अपनी काव्यमय रसमाधुरी झङ्कार के द्वारा सहृदयों की बुद्धि को चमत्कृत करने हेतु प्रस्तुत किया है।

श्रीहर्ष का सामुद्रिकशास्त्रविषयक ज्ञान

ज्योतिष के समान ही भारतीय विद्याओं में सामुद्रिक शास्त्र का भी महत्त्वपूर्ण स्थान है। सामुद्रिक विद्या के द्वारा मनुष्यों के शुभाशुभ तथा भविष्य को देखा जा सकता है। इसके लिए अङ्ग, लक्षणों–हस्त–रेखाओं, शरीर के अंगों की आकृति आदि का ज्ञान करके व्यक्ति के शुभाशुभ का विचार किया जाता है। श्रीहर्ष ने नैषधीयचरित में सामुद्रिक विद्या की प्रशंसा की है। हंस के लिए कहा गया है कि हंस के आकार की तुलना किसी से नहीं की जा सकती, उसकी सुशीलता के लिए भी शब्द का मार्ग नहीं है। आकृति में गुणों का होना पाया जाता है,

---

41. नरसुराब्जभुवामिव यावता भवति यस्य युगं यदनेहसा।
विरहिणामपि तद्रतवद्युवक्षणमितं न कथं गणितागमे।।

नैषधीयचरित, 4.44

42. अहो! महः सहायानां सम्भूता भवतामपि।
क्षमैवास्मै कलङ्काय देवस्येवामृतद्युतेः।।

वही, 17.129

43. स्वेदस्य धाराभिरिवापगाभिर्,
व्याप्ता जगद्भारपरिश्रमार्त्ता।
छायापदेशादवसुधा निमज्ज्य,
सुधाम्बुधावुज्झति खेदमत्र।।

वही, 22.91

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

ऐसे सामुद्रिकशास्त्र के सारभूत सिद्धान्त का उपर्युक्त उदाहरण भी वही है।[44]

इससे ज्ञात होता है कि श्रीहर्ष सामुद्रिकशास्त्र में पारङ्गत थे। उनके काव्य में सामुद्रिकशास्त्र के अधोलिखित विषय प्रकाश में आये हैं–

1. **अङ्गलक्षण–** सामुद्रिकशास्त्र में अङ्गों के लक्षण बताये गये हैं, जिनसे व्यक्ति के व्यक्तित्व और गुणों के बारे में जानकारी प्राप्त की जा सकती है। नैषधीयचरित के रचयिता ने अधोलिखित अंगों के विषय में सामुद्रिकशास्त्रसम्मत वर्णन प्रस्तुत किया है–

(क) दन्त–लक्षण– श्रीहर्ष ने दाँतों की संख्या का उल्लेख किया है। दन्त संख्या के आधार पर सामुद्रिकशास्त्र में मनुष्य के व्यक्तित्व का ज्ञान होता है। राजा नल के मुख में बत्तीस दाँत थे, इसका सङ्केत देते हुए कवि ने कहा है कि 'नल के मुँह में चतुर्दश तथा अष्टादश दोनों प्रकार की विद्यायें निवास करती हैं। इस तथ्य को बत्तीस दन्तमयी रेखाओं से गणना करके मानों विधाता ने इन विद्याओं की गणना की है।'[45]

नल के बत्तीस दाँतों का यह उल्लेख सामुद्रिकशास्त्र के अनुसार उसके सर्वगुणसम्पन्न नृपति होने का सङ्केत करता है, क्योंकि बत्तीस दाँतों वाला व्यक्ति राजा, इकतीस दाँत वाला व्यक्ति भोगयुक्त, तीस दाँत वाले व्यक्ति अल्पधनी तथा अट्ठाईस दाँतों वाले व्यक्ति सुखी होते हैं[46]।

इसी प्रकार कवि ने दमयन्ती के भी दाँतों का आलङ्कारिक वर्णन किया है, जिसमें सामुद्रिकशास्त्र सम्मत दन्त लक्षणों का उल्लेख है।[47] दमयन्ती के दाँत श्वेत, चमकीले सम तथा छोटे हैं, जो निम्नलिखित सिद्धान्त के सर्वथा अनुकूल हैं कि ऊपर नीचे के दाँत सम हो, लघु तथा दुग्धकान्ति वाले और संख्या में बत्तीस हों तो ऐसी नारी सुभगा होती है।[48] दमयन्ती के दाँतों में ये सभी लक्षण विद्यमान हैं।

---

44. न तुलाविषये तवाकृतिर्न वचो वर्त्मनि ते सुशीलता।
त्वदुदाहरणाकृतौ गुणा इति सामुद्रिकसारमुद्रणा।।
नैषधीयचरित, 2.51

45. रेखाभिरास्ये गणनादिवास्य,
द्वात्रिंशता दन्तमयीभिरन्तः।
चतुर्दशाष्टादश चात्र विद्या
द्वेधाऽपि सन्तीति शशंस वेधाः।।
वही, 17.129

46. द्वात्रिंशता नरपतिर्दशनैस्तैरेकविरहितैर्भोगी।
स्यात्त्रिंशता तनुधनोऽष्टाविंशत्यासुखी पुरूषः।।
सामुद्रिकशास्त्र, पृ. 33, श्लोक 224

47. नैषधीयचरित, 7.44, 46

48. उपर्यधः समा दन्ताः स्तोकरूपाः पयोरूचः।
द्वात्रिंशदास्यगा यस्याः सा सदा सुभगा भवेत्।। **भावकुतूहल, 10.81**

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(ख) **कर्ण लक्षण–** महाकवि श्रीहर्ष ने दमयन्ती के सौन्दर्य का वर्णन करते हुए उसके कानों को रति तथा कामदेव को समर्पण करने हेतु अपूप कहा है[49] इससे कानों की विशालता का ज्ञान होता है। इसके अतिरिक्त दमयन्ती के कान आवर्त्तयुक्त हैं। कवि ने उत्प्रेक्षा की है कि अष्टादश विद्याओं को आधा–आधा विभक्त करके अर्थात् नव–नव की संख्या में दोनों कानों में धारण कर लिया है।[50]

कवि का आशय है कि दमयन्ती के दोनों कानों में नव (९) संख्या के चिह्न द्वारा आवर्त्त बना हुआ है, जो सामुद्रिकशास्त्र के अनुसार शुभ है।

मान्यता है यदि स्त्री के दोनों कान लम्बे, विस्तृत तथा आवर्त्तयुक्त हों और दोला के समान हिलते हों तो वह नारी प्रथम वियोग तथा पुनः प्रिय की प्रीति का भाजन बनती है।[51] यहाँ दमयन्ती भी प्रथम नल के वियोग, तदनन्तर उनकी प्रीति का पात्र बनी है।

(ग) **कण्ठ लक्षण–** सामुद्रिकशास्त्रानुसार शंख के समान तथा त्रिरेखाओं से आवेष्टित कण्ठ प्रशस्त होता है। श्रीहर्ष ने दमयन्ती की सखी का कण्ठ त्रिरेखा से युक्त बताया है तथा उसके कण्ठ से निःसृत वाणी कोयल, वेणु तथा वीणा इन तीनों को जीत लेने वाली है।[52]

इसी प्रकार कवि ने दमयन्ती के कण्ठ के विषय में भी कहा है कि विधाता ने दमयन्ती के कण्ठ में कवित्व, गान, प्रियवादिता तथा सत्य को स्थापित करके तीन रेखाओं के ब्याज से कवित्वादि की सीमा को विभक्त कर दिया है।[53]

---

49. नैषधीयचरित, 7.61

50. अस्या यदष्टादश संविभज्य,
    विद्या श्रुती दधतुरर्धमर्धम्।
    कर्णान्तरुत्कीर्णगभीरलेखः,
    किं तस्य सङ्ख्यैव न वा नवाङ्कः।।
    वही, 7.63

51. लम्बा विपुला कर्णद्वितयी मिलिता शुभा युतावर्त्तैः।
    दोलायुगलाविरतिप्रीतिं दम्पतिकृते युगपत्।।
    सामुद्रिकशास्त्र (स्त्रीलक्षणाधिकार), श्लोक, 177

52. कण्ठः किमस्या पिकवेणुवीणा–
    स्तिस्रो जिताः सूचयति त्रिरेखः।
    इत्यन्तरस्तूयत कापि यत्र
    नलेन बाला कलमालपन्ती।।
    नैषधीयचरित, 6.59

53. कवित्वगानप्रियवादसत्या–
    न्यस्या विधाता न्यधिताभिकण्ठे।
    रेखात्रयन्यासमिषादमीषां
    वासाय सोऽयं विबभाज सीमाः।।
    वही, 7.67

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सामुद्रिकशास्त्र में भी कहा गया है कि माँसयुक्त, गोल, चार अंगुल प्रमाण वाला तथा त्रिरेखाओं से संवलित तथा अव्यक्त अस्थियों वाला कण्ठ श्रेष्ठ होता है।[54]

(घ) **योनि-लक्षण**– सामुद्रिकशास्त्र में स्त्री· पुरूषों के गुह्यागुह्य सभी अंगों के लक्षणों का वर्णन किया गया है। महाकवि श्रीहर्ष ने दमयन्ती के अङ्गों का वर्णन करते हुए गुप्ताङ्गों का भी चित्रण कर डाला है। कवि का कथन है कि दमयन्ती का अवर्णनीय अत्यन्त सुन्दर कोई अङ्ग पीपल के पत्ते को सम्यक् जीतने हेतु खोज रहा है, नहीं तो किसके भय से उस पीपल के पत्ते में अन्य पत्तों से अधिक कम्पन हो रहा है।[55]

यहाँ दमयन्ती का गुप्ताङ्ग पीपल पत्र को भी जीतने की आभा वाला कहा गया है। स्त्रियों का गुप्ताङ्ग पीपल पत्र के सदृश होने से उसे सौभाग्य की प्राप्ति होती है, ऐसा सामुद्रिकशास्त्र का कथन है। सन्दर्भगत पद्य की टीका करते हुए मल्लिनाथ ने किसी सामुद्रिकग्रन्थ से एक पद्य भी उद्धृत किया है।[56]

इसका अभिप्राय है कि अश्वत्थ (पीपल) पत्र के समान जिस नारी की योनि का आकार हो वह नारी सौभाग्ययुता तथा धन्य होती है। ऐसी स्त्री अत्यन्त पुण्य से ही प्राप्त होती है। इसके अतिरिक्त अन्यत्र भी कहा गया है कि पीपल पत्र के आकार वाली, हाथी के मस्तक के समान विस्तृत, पूर्णचन्द्र बिम्ब के समान तथा कछुए की पीठ के आकार वाली भग स्त्रियों के लिए शुभद है।[57]

श्रीजीवनाथ ने भी इस सम्बन्ध में लिखा है कि पीपल–पत्र के रूप वाली तथा गूढमणि वाली योनि शुभ होती है।[58]

बृहत्संहिताकार आचार्य वराहमिहिर ने भी स्त्रियों के अङ्गों की चर्चा करते हुए अश्वत्थ पत्र के समान विस्तृत आकार वाली योनि को शुभ कहा है। ऐसी स्त्री विपुल लक्ष्मी की

---

54. मांसलो वर्तुलः कण्ठः प्रशस्तश्चतुरङ्गुलः।
शस्ता ग्रीवा त्रिरेखाङ्का त्वव्यक्तास्थिः सुसंहता।।

ज्योतिषतत्त्वप्रकाश, 5.322

55. अंगेन केनापि विजेतुमस्याः,
गवेष्यते किं चलपत्रपत्रम्।
नोचेद्विशेषामितरच्छदेभ्य–
रतस्यास्तु कम्पस्तु कुतो भयेन।।

नैषधीयचरित, 7.90

56. अश्वत्थदलसङ्काशं गुप्तं गूढमपि स्थितम्।
यस्याः सा सुभगा नारी धन्या पुण्यैरवाप्यते।।

वही, 7.90 मल्लिनाथ की टीका

57. अश्वत्थदलाकारः कुम्भिस्कन्धोपमो भगःपृथुलः।
पूर्णेन्दुबिम्बतुल्यः कच्छपपृष्ठःशुभः सुदृशाम्।।

सामुद्रिकशास्त्र (स्त्रीलक्षणाधिकार), श्लोक 48

58. अश्वत्थदलरूपो वा भगो गूढमणिः शुभः।

भावकुतूहल, 10.25

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

स्वामिनी होती है।[59]

इस प्रकार कवि ने सामुद्रिकशास्त्रसम्मत अंगों का वर्णन अपने काव्य में करके यह स्पष्ट किया है कि उसे सामुद्रिकशास्त्र का प्रचुर ज्ञान था। नल तथा दमयन्ती के प्रायः सभी अङ्गों में ऐसे लक्षण बताये गये हैं जिनका उल्लेख सामुद्रिकशास्त्र में शुभ लक्षणों के रूप में किया गया है।

2. पादोर्ध्वरेखा वर्णन– महाकवि श्रीहर्ष ने राजा नल के पादतल में ऊर्ध्व रेखा का वर्णन करते हुए कहा है कि राजा नल के चरण प्रवाल (मूँगे) तथा कमलों को जीत लेने से तथा समस्त राजाओं के शिर पर रखे जाने अर्थात् राजाओं के शिरः प्रदेश को अलङ्कृत करने के कारण उत्कर्ष को प्राप्त करेंगे– ऐसा सोचकर ही ब्रह्मा ने उस के चरण को ऊर्ध्व रेखा से अलङ्कृत कर दिया है।[60]

सामुद्रिकशास्त्र में उल्लेख है कि जिसके पादतल में ऊर्ध्व रेखा होती है, वह पुरुष सभी प्रकार के उत्कर्षों को प्राप्त करता है– ऐसा मल्लिनाथ ने अपनी टीका में उद्धृत किया है।[61]

सामुद्रिकशास्त्र में भी पादोर्ध्वरेखा के विषय में कहा गया है कि जिस व्यक्ति का पादतल चलने से भी कोमलता का परित्याग नहीं करता है तथा जिसमें पूर्ण स्पष्ट ऊर्ध्व रेखा होती है, तो वह पुरुष सम्पूर्ण विश्व का राजा होता है।[62]

इस प्रकार पादोर्ध्व रेखा विरल पुरुषों के चरणों में होती है तथा वे समृद्धियुक्त होते हैं।

3. शुभचिह्नों का वर्णन– नैषधीयचरित में श्रीहर्ष ने सामुद्रिकशास्त्राभिमत शुभ चिह्नों का भी वर्णन किया है। नल के सौन्दर्य का वर्णन करते हुए कवि कहता है कि कामदेव कान तक स्पर्श करने वाली नल की विस्तृत दृष्टिरूपी बाण से तथा हाथ में चक्ररूपी धनुष वाला होता हुआ और अन्य नल के अङ्गों से धनुर्धर बनकर वधू दमयन्ती को पीड़ित कर दिया है।[63]

---

59. उरू घनौ करिकरप्रतिमावरोमावश्वत्थपत्रसदृशं विपुलं च गुह्यम्।
श्रोणीललाटमुरुकूर्मसमुन्नतं च गूढो मणिश्च विपुलां श्रियमादधाति।। बृहत्संहिता, 70.3

60. अधोविधानात् कमलप्रवालयो–
शिरस्सु दानादखिलक्षमाभुजाम्।
पुरेदमूर्ध्वं भवतीति वेधसा
पदं किमस्याङ्कितमूर्ध्वरेखया।। नैषधीयचरित, 1.18

61. ऊर्ध्वरेखाङ्कितपदः सर्वोत्कर्षं भजेत् पुमान्। वही, 1.18 मल्लिनाथ की टीका

62. पादचरस्यापि चरणतलं यस्य कोमलं तत्र।
पूर्णस्फुटोर्ध्वरेखा स भवेद् विश्वम्भराधीशः।। सामुद्रिकशास्त्र, पृ. 4 श्लोक 28

63. दृशा नलस्य श्रुतिचुम्बनेषुणा,
करेऽपि चक्रच्छलनम्रकार्मुकः।
स्मरः पराङ्गै रनुकल्प्य धन्विनाम्,
जनीमनङ्गः स्वयमार्दयत्ततः।।
नैषधीयचरित, 12.109

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

यहाँ कवि ने यह कहा है कि राजा नल के हाथ में चक्र का चिह्न बना हुआ है जो सामुद्रिकशास्त्र के अनुसार श्रेष्ठ राजपद को प्रदान करने वाला है।[64]

यदि किसी राजा की दसों अंगुलियों में चक्र हों तो वह राजा अथवा योगीश्वर होता है तथा यदि दसों अंगुलियों में सीप के चिह्न हों तो वह बहुत दुःखी होता है। इसी प्रकार सामुद्रिकों ने कहा है कि जिस व्यक्ति का हाथ चक्र, ध्वजा अथवा खड्ग से युक्त होता है वह सभी विद्याओं के ज्ञान की प्रधानता रखने वाला, बुद्धिमान् तथा राजपूजित होता है।[65]

इसके अतिरिक्त कवि ने नैषधीयचरित में नल तथा दमयन्ती का वर्णन करते हुए सामुद्रिकशास्त्र–सम्मत अन्य शुभद चिह्नों का उल्लेख भी किया है।

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट है कि महाकवि श्रीहर्ष को ज्योतिष तथा सामुद्रिकशास्त्र का पर्याप्त ज्ञान था, जिसका साङ्गोपाङ्ग परिचय उन्होंने अपने उत्कृष्ट महाकाव्य नैषधीयचरित में दिया है, जो शास्त्रज्ञ सहृदयों की नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा के लिए निकषग्रावाण है।

■ ■ ■

64. मायासु दशभिश्चक्रै राजा योगीश्वरोऽथवा।
दशभिः सूक्तिभिः सर्वावस्थासु बहुदुःखदा।। हस्तसंजीवन, रेखाविमर्शनाधिकार, पद्य सं., 107

65. चक्राकारो ध्वजाकारः खड्गाकारश्च दृश्यते।
सर्वविद्याप्रधानोऽयं बुद्धिमान्नृपपूजितः।। वही, पद्य सं. 125

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जानकीहरण पर कालिदास का प्रभाव

डॉ. नन्द कुमार मिश्र

जानकीहरण विंशसर्गात्मक महाकाव्य है। इसके प्रणेता हैं महाकवि कुमारदास। जानकीहरण का उपजीव्य है बाल्मीकीय रामायण। महाकवि कुमारदास ने कालिदासकृत रघुवंश को आदर्श मानकर अपने ग्रन्थ का प्रणयन किया है। ग्रन्थ के आरम्भ में तो कवि अपने उद्देश्यों की ओर ठीक चला है, किन्तु आगे जाकर भारवि की कलाबाज़ियों में उलझ गया है। कुमारदास के मात्र शब्दजाल और चित्रकाव्य पर भारवि का विशेष प्रभाव है। लेकिन सामान्य रूप से इनके सम्पूर्ण महाकाव्य पर कालिदास का ही प्रभाव है। वस्तुवर्णन, भाव, शब्द–प्रयोग, वाक्य–रचना आदि दृष्टियों से विचार करने पर हम देखते हैं कि कुमारदास ने कालिदास का अधिकाधिक अनुकरण किया है।

जानकीहरण में पहले दशरथ के जीवनवृत्त का वर्णन किया गया है, फिर क्रमशः राम की जीवन-कथा प्रस्तुत की गयी है। रघुवंश के नवम सर्ग में दशरथ आखेट करने के लिए जाते हैं तथा उसी समय मुनिकुमार का वध करते हैं। दशरथ के वन में जाने के पूर्व सेवक गण मार्ग साफ करते हैं। उनके साथ शिकारी कुत्ते भी हैं। यह प्रसङ्ग जानकीहरण में भी यथावत् प्राप्त होता है।[1] दोनों काव्यों में दशरथ द्वारा भैंसे का शिकार करना वर्णित है।[2] कालिदास के दशरथ की तरह ही कुमारदास के दशरथ भी मृग का ही पीछा करते हुए तमसातट पर जाते हैं।[3] यद्यपि कुमारदास ने मृगयावर्णन में बहुत परिवर्तन किया है तथापि कालिदास का प्रभाव स्पष्ट झलकता है।

---

1. श्वगणिवागुरिकैः प्रथमास्थितं व्यपगतानलदस्यु विवेश सः।
स्थिरतुरङ्गमभूमिनिपानवन्मृगवयोगवयोपचितं वनम्।।

रघु., 9.53

स्वरक्षितव्यं गहनं हिमस्य नगस्य गोप्ता श्वगणिप्रचारैः।
विशोधितं कुञ्जभुवः कदाचित् तस्मै जगत्याः प्रभवे जगाद।।

जा. ह., 1.45

2. (क) रघु., 9.61
(ख) जा. ह., 1.58–59

3. रघु., 9.72
जा. ह., 1.72

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जानकीहरण के दूसरे सर्ग में वर्णित रावण द्वारा देवताओं के उत्पीड़न, विष्णु के पास जाना, स्तुति करना, विष्णु द्वारा देवताओं की उदासीनता का कारण पूछना और दुःखोच्छेदन के लिए स्वयं अवतरित होने का आश्वासन देना कुमारसम्भव में वर्णित तारकासुर के उत्पीड़न, देवताओं का ब्रह्मा के पास जाना आदि प्रसङ्गों पर आश्रित है।[4] राम–सीता का सम्भोग वर्णन कुमारसम्भव के अष्टम सर्ग में वर्णित शिव–पार्वती के सम्भोग वर्णन पर आश्रित है। दोनों महाकाव्यों में नायक–नायिका की रतिक्रीडा का प्रारम्भ परस्पर व्यवहार से किन्तु एक–दूसरे के प्रति आसक्ति से होता है।[5] कुमारसम्भव में शिव–पार्वती के सम्भोग–वर्णन के बाद उनके मदिरापान का मनोहर वर्णन है। कुमारदास ने इस तथ्य को भी नहीं छोड़ा है। इनके राम–सीता भी सन्ध्या–श्री का आनन्द लेते हैं तथा साथ–साथ मदिरापान करते हैं।

नवोद्वाहित राम–सीता जब अयोध्या नगरी में प्रवेश करते हैं तो पुरजन बद्धाञ्जलि होकर स्वागत करते हैं। पुराङ्गनायें जब वर–वधू के आगमन का समाचार सुनती हैं तो सब काम छोड़कर उन्हें देखने के लिए दौड़ पड़ती हैं। यह प्रसङ्ग रघुवंश के सप्तम सर्ग से प्रभावित है। वहाँ भी नवपरिणीत अज इन्दुमती को देखने के लिए पुरवासिनियाँ दौड़ पड़ती हैं। उन पुरवधुओं की उत्कण्ठा और क्रियाकलाप के वर्णनों में दोनों काव्यों में बहुत साम्य है। स्पष्ट है कि कुमारदास का वस्तुवर्णन कालिदासकृत वर्णनों से बहुत प्रभावित है।[6]

कुमारदास की भावाभिव्यक्ति पर भी कालिदास का स्पष्ट प्रभाव है। कुमारसम्भव के द्वितीय सर्ग में देवगण तारकासुर के अत्याचारों से व्याकुल होकर ब्रह्मा के पास जाते हैं। इसी तरह जानकीहरण में रावण से उत्पीड़ित देवता विष्णु के पास जाते हैं। देवताओं द्वारा की गयी स्तुति में भावसाम्य है। स्तुत्य देवों में गुणत्रय का अर्थात् सृष्टि, पालन और संहार का सामर्थ्य–योग बतलाना दोनों स्थलों में समान है।[7] दोनों ग्रन्थों में ब्रह्मा और विष्णु ने देवताओं से उनके

---

4. कुमार. 2.1, 4, 19, 24
   जा. ह. 2.1, 17, 20, 25

5. पाणिपीडनविधेरनन्तरं शैलराजदुहितुर्हरं प्रति।
   भावसाध्वसपरिग्रहादभूत्कामदोहदमनोहरं पपुः।। कुमार. 8.1

   आचरन्नथ स योषितो हठं सा च वामचरितानुरागिणः।
   अप्यनीप्सितविधानचेष्टितौ तेनतुः सपदि संमदं मिथः।। जा. ह. 8.1

6. रघु. 7.5 7, इत्यादि
   जा. ह. 9.52, 53, 55, इत्यादि

7. नमस्त्रिमूर्तये तुभ्यं प्राक्सृष्टेः केवलमात्मने।
   गुणत्रयमिभागाय पश्चाद् भेदमुपेयुषे।।
   कुमार., 2.4

   स्थितिनिर्माणसंहारभेदयोगेन भेदितः।
   त्रिधा ते समभूद्यांगः स्पृष्टरस्त्वरजस्तमाः।।
   जा. ह., 2.17

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

मुख–मालिन्य का कारण पूछा है।[8] कुमारसम्भव में एक स्थल पर सूर्य का अपना स्वभाव छोड़ना बताया गया है तो जानकीहरण में चन्द्रमा के अपने शैत्यरूप स्वभाव छोड़ने का वर्णन किया गया है।[9] यहाँ भावसाम्य स्पष्ट परिलक्षित होता है। देवताओं के आराध्य ब्रह्मा तथा विष्णु का सर्वज्ञ और सर्वव्यापी होना दोनों काव्यों में बतलाया गया है।[10] दोनों काव्यों में शिव–पार्वती और राम–सीता की रतिक्रीड़ा का वर्णन करते हुए दोनों कवियों ने कहा है कि पार्वती और सीता को ज्यों–ज्यों रतिसुख मिलने लगा, त्यों–त्यों उनकी लज्जा दूर होती गयी और अधिकाधिक रति के लिए उत्साहित होती गयी।[11] नवविवाहित अज–इन्दुमती को देखने के लिए पुराङ्गनायें दौड़ पड़ी। एक रमणी महावर से पैर रंगवा रही थी। बिना महावर सूखे ही वह दौड़ पड़ी, जिससे झरोखे तक पैरों के लाल–लाल चिह्न पड़ गये। रघुवंश के इस वर्णन का स्पष्ट प्रभाव जानकीहरण के एक पद्य पर दिखलायी देता है। कुमारदास ने किञ्चित् परिवर्तन के साथ कहा है कि नवविवाहित राम–सीता को देखने के लिए एक रमणी दौड़ पड़ी। उसके पैरों का महावर अभी नहीं सूखा था। उसके तलवे सुकोमल थे। अतः झरोखे तक जाते–जाते उसके तलवे महावर की तरह लाल हो गये।[12] दशरथ की वृद्धावस्था के वर्णन में भी दोनों कवियों में भावसाम्य है। कालिदास की तरह कुमारदास ने भी लिखा है कि दशरथ के अङ्ग जरा से जर्जर हो गये, उन्होंने दस हजार वर्षों तक शासन किया।[13] भावसाम्य के साथ–साथ यह भी ध्यान देने योग्य है कि कुमारदास ने दशम सर्ग में ही दशरथ के वार्धक्य का वर्णन किया है। इस सर्ग का आरम्भ ही दोनों ग्रन्थों में दशरथ–प्रसङ्ग से हुआ है। जानकीहरण में वर्णित मन्दोदरी का विलाप कुमारसम्भव के रतिविलाप से प्रभावित प्रतीत होता है। मार्मिकता तथा करुणा की दृष्टि से दोनों विलाप वर्णनों में काफी साम्य है।

---

8. किमिदं द्युतिमात्मीयां न बिभ्रति यथा पुरा।
हिमक्लिष्टप्रकाशानि ज्योतींषीव मुखानि वः।। कुमार. 2.19
प्रबलारिबलप्राणविक्रियाहेतुहेतयः।
किन्नु स्कन्नौजसो जाता देवा दैवक्षता इव।। जा. ह. 2.20

9. अमी च कथमादित्याः प्रतापक्षतिशीतलाः।
चित्रन्यस्ता इव गताः प्रकामालोकनीयताम्।। कुमार. 2.24
सम्प्राप्तजडिमा भानुस्तीव्रतापश्च चन्द्रमाः।
किमेतौ वहतौ देवौ धामव्यत्यथविप्लवम्।। जा. ह. 2.25

10. प्रत्येकं विनिमुक्तात्मा कथं न शास्यसि प्रभो। कुमार. 2.31
त्वया विज्ञातमेवेदं सर्वज्ञ पुनरुच्यते। जा. ह. 2.34

11. ज्ञातमन्मथरसा शनैः शनैः सा मुमोच रतिदुःखशीलताम्। कुमार., 8.13
लज्जया कतिपयेषु तानवं वासरेषु गलितेषु शिश्रिये।। जा. ह., 8.23

12. रघु., 7.7 जा. ह., 9.55

13. पृथिवीं शासनस्तस्य पाकशासनतेजसः।
किञ्चिदूनमनूनर्द्धे शरदामयुतं ययौ।। रघु. 10.1
ततो नयेन नयतो राज्यं राजीवचक्षुषः।
तस्य शक्रसमानस्य समानामयुतं ययौ।। जा. ह. 10.1

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इस प्रकार तो समस्त जानकीहरण में कालिदास का वैचारिक प्रभाव दृष्टिगोचर होता है, लेकिन विशेष रूप से एक स्थल उल्लेखनीय है। वह स्थल है राजा जनक द्वारा पतिगृहगमनशीला नवोद्वाहित सीता को नारी धर्म का उपदेश। यह प्रसङ्ग अभिज्ञानशाकुन्तल नाटक में शकुन्तला को इसी अवसर पर दिये गये कण्व के उपदेश से मिलता–जुलता है। जब विवाहिता सीता को उपदेश देते हुए जनक कहते हैं कि शरीर का अधिक सौष्ठव, गुणों की प्रचुरता, पिता का नृपति होना, युवावस्था, इनके कारण अभिमान न करना, क्योंकि पति को प्रसन्न करने में ही पत्नी का गौरव होता है। कुमारसम्भव के पञ्चम सर्ग में पार्वती की स्थिति का यथावत् वर्णन है।[14] अभिज्ञानशाकुन्तल में महर्षि कण्व पतिगृहगमनशीला शकुन्तला को सिखाते हैं कि कदाचित् पति से अपमानित होने पर या उनके क्रोध करने पर भी वह पति के विरूद्ध आचरण न करे। जानकीहरण में भी राजा जनक सीता को उपदेश देते हैं कि पति से बहुत कुद्ध होने पर भी उनसे कटु और लगते हुए वचन नहीं बोलना चाहिए।[15] निश्चय ही यहाँ कुमारदास ने कालिदास का अनुकरण किया है। रघुवंश के त्रयोदश सर्ग में राम के अयोध्या प्रत्यागमन का वर्णन है। पुष्पकविमान में बैठे हुए राम सीता को सम्बोधित करके समुद्र की शोभा देखने के लिए कहते हैं। इस प्रकार कुमारदास के राम सीता को सम्बोधित करके उससे प्रशंसापरक बातें कहते हैं।[16] ऐसा प्रतीत होता है कि रघुवंश की वह पंक्ति ही कुमारदास के लिए प्रेरक रही हो।

कवि कालिदास की शब्दराशि, वाक्यसंरचना और पदविन्यास का ग्रहण भी जानकीहरण में किया गया है। जानकीहरण के ऐसे कुछ स्थल दर्शनीय हैं–

अतः सोऽभ्यन्तरान्नित्यान्षट्पूर्वमजयद्रिपून्।
आजावजय्यानजनन्दनोऽन्तः स षड्द्विषः पूर्वमसौ विजिग्ये।।[17]

आपीनभारोद्वहनप्रयत्नाद्.................................. ।
वयः प्रकर्षादुपचीयमानस्तनद्वयस्योद्वहनश्रमेण।।[18]

---

14. कुले प्रसूतिः प्रथमस्य वेधसस्त्रिलोकसौन्दर्यमिवोदितं वपुः।
अमृग्यमैश्वर्यमुखं नवं वयः...।। कुमार., 5.41
परः प्रकर्षो वपुषः समुन्नतिर्गुणस्य तातो नृपतिर्नवं वयः।
इति स्म मा मानिनि मानमागमः पतिप्रसादोन्नतयो हियोषितः।। जा. ह., 9.4

15. गतापि भर्त्रे परिकोपमायतं गिरः कृथा मा परूषार्थदीपनीः।। वही, 9.6

16. रत्नाकरं वीक्ष्य मिथः स जायां रामाभिधानो हरिरित्युवाच। रघु., 13.1
चिरप्रवासनलधूमसमिमां करेण वेणीमवमोचयन स्वयम्।
उदस्रचक्षुः परिरभ्य वक्षसा मिथः प्रियामेवमुवाच राघवः।। जा. ह., 20.3

17. रघु., 17.45
जा. ह., 1.14

18. रघु., 2.18
जा. ह., 1.32

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

......................................निराक्रामदरालकेश्याः ।
अरालकेश्या अलके विधाता........................... ।।[19]

शापोऽप्यदृष्टतनयाननपद्मशोभे........................... ।
अदृष्टपुत्राननवन्ध्यदृष्टिः.. ।।[20]

श्वगणिवागुरिकैः प्रथमास्थितं....................................... ।
स्वरक्षितव्यं गहनं हिमस्य नगस्य गोप्ता स्वगणिप्रचारै ।।[21]

ततो मृगेन्द्रस्य मृगेन्द्रगामी.................................... ।
मृगेन्द्रगामी मृगयां जगाम....................................... ।।[22]

पुत्री कृतोऽसौ वृषभध्वजेन.. ।
पुत्रीकृतानीश्वरया शिशुत्वे.. ।।[23]

अधिज्यधन्वा विचचार दावं.. ।
अधिज्यधन्वा धनदप्रभावः... ।।[24]

तत्र विश्रामहेतोः.. ।
विश्रामहेतो सविहाय वाहं................................ ।।[25]

अथ प्रजानामाधिपः प्रभाते.. ।
प्रभुः प्रजानामथ स प्रभाते..................................... ।।[26]

19. रघु., 6.81
जा. ह., 1.33

20. रघु., 9.80
जा. ह., 1.44

21. रघु., 9.53
जा. ह., 1.45

22. रघु., 2.30
जा. ह., 1.46

23. रघु., 2.36
जा. ह., 1.47

24. रघु., 2.8
जा. ह., 1.52

25. मेघदूत, 1.25
जा. ह., 1.63

26. रघु., 2.1
जा. ह., 1.70

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

बधाय बध्यस्य शरं शरण्यः...।
शरं शरण्योऽपि मुमोच बाले...।।[27]

मीनपङ्क्तिपुनरुक्तमेखला।
......पुनरुक्तैरिव पाद्यवारिभिः।।[28]

....................अकालसन्ध्यामिव धातुमत्तमाम्।
...........सन्ध्यामकालघटितां गगने वितेनुः।।[29]

.........प्रियेषु सौभाग्यफला हि चारुता।
.............स्वामिसम्मदफलं हि मण्डनम्।।[30]

पलितछद्मना दोषा सर्वकालसमुन्नते।
कैकेयीशङ्कयेवाह पलितछद्मना जरा।।[31]

इति रामो वृषस्यन्तीं वृषस्कन्धः शशास ताम्।
अथ रामं वृषस्यन्तीं प्रपेदे नैकसीसुता।।[32]

उपर्युक्त उद्धरणों के अतिरिक्त अनेक ऐसे स्थल हैं जहाँ भाव, भाषा शब्दप्रयोग सम्बन्धी साम्य है।[33] इन स्थलों पर सूक्ष्मेक्षिकया विचार करने पर पाया जाता है कि इन पद्यों

---

27. रघु., 2.30
जा. ह., 1.74

28. कुमार., 8.26
जा. ह., 4.16

29. कुमार., 1.4
जा. ह., 5.58

30. कुमार., 5.1
जा. ह., 8.42

31. जा. ह., 10.3
रघु., 12.2

32. रघु., 12.34
जा. ह., 10.72

33. जा. ह., 2.61 और कुमार, 2.37
जा. ह., 4.26 और मेघदूत, 1.6
जा. ह., 6.38 और रघु., 1.18
जा. ह., 7.61 और कुमार., 7.94
जा. ह., 8.58 और कुमार., 8.30
जा. ह., 9.4 और कुमार., 5.41
जा. ह., 9.5 और कुमार., 4.31
जा. ह., 10.1 और रघु., 12.1
जा. ह., 10.65 और रघु., 2.79
जा. ह., 11.53 और मेघदूत, 1.13
जा. ह., 7.1 और रघु., 4.14 इत्यादि।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

की रचना करते समय कालिदास की वे पङ्क्तियाँ अवश्य ही कुमारदास के मानस में प्रतिष्ठित रही होंगी, अन्यथा दोनों काव्यों में इस प्रकार की समता सम्भव नहीं थी।

निष्कर्ष–

(क) महाकवि कुमारदास ने कालिदास को, विशेषतः रघुवंश महाकाव्य को, आदर्श माना है तथा रघुवंश की काव्यगरिमा को समक्ष रखकर जानकीहरण का प्रणयन किया है।

(ख) जानकीहरण में आद्योपान्त कालिदास का प्रभाव है।

(ग) कुमारदास ने कालिदास से गृहीत विचारों को तीन रूपों में रखा है। कहीं तो इन्होंने कालिदास के भावों को लेकर भिन्न रूप में या प्रकारान्तर से अभिव्यक्त किया है। इन्होंने कहीं–कहीं कालिदासीय शब्दों को लेकर उसी रूप में प्रयुक्त कर दिया है तथा कहीं–कहीं गृहीत भावों और शब्दों को भिन्न प्रसंग में रखने का प्रयास किया है।

(घ) कुमारदास ने गृहीत तथ्यों को पचाने और नूतन रूप में उपस्थित करने का प्रयत्न किया है, किन्तु कालिदासीय प्रभाव की सबलता के कारण पूर्णतः परिवर्तन नहीं हो सका है या परम्परित भावों को नूतन कलेवर नहीं दिया जा सका है।

(ङ) कुमारदास भारवि की कलावादियों से भी मुक्त नहीं हो सके हैं। शब्दालङ्कारों और शब्दचित्रों के परिवृत्त में ये घिरे हुए हैं। यही कारण है कि जानकीहरण में कालिदास जैसी उपमाओं का प्रयोग नहीं हो सका है। कालिदास की उपमाओं को अपनाने का प्रयास अवश्य किया गया है, किन्तु कवि के सिर पर अनुप्रास का भूत सवार हो गया है।

(च) कवि कुमारदास का मानस लोक कालिदासीय प्रवृत्तियों से प्रभावित अवश्य है, किन्तु इनमें प्रातिम प्रयोग की भी अदम्य क्षमता है। कवि की मौलिकता के कारण ही जानकीहरण प्राणवन्त हो सका है। कवि–कल्पनायें सहृदय पाठकों को विभोर करने में पूर्ण समर्थ हैं। परम्परित तथ्यों के नूतन रूप में उपस्थापन में कुमारदास की प्रतिभा श्लाघनीय है।

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

भगवती पार्वती का नृत्य–लास्य

डॉ. (श्रीमती) विभा दाधीच, खैरागढ़

भारतीय नृत्य–जगत् में यह मान्यता लम्बे समय से चली आ रही है कि भगवान् शिव ने ताण्डव नृत्य का प्रवर्तन किया है और भगवती पार्वती ने लास्य नृत्य का। जैसा कि "सङ्गीतरत्नाकर,[1] अभिनयदर्पण,[2] नृत्तरत्नावली,[3] नृत्यरत्नकोश[4] आदि ग्रन्थों में कहा गया है कि ब्रह्माजी ने सर्वप्रथम भरत मुनि को नाट्यवेद प्रदान किया था। उन्होंने गन्धर्वों, अप्सराओं आदि को लेकर शिवजी के समक्ष इसका प्रयोग कर दिखाया था। इसे देखकर शिव जी को अपने उद्धत प्रयोग स्मरण हो आये और उन्होंने भरत मुनि को सिखाने का आदेश अपने गणाग्रगण्य तण्डु को दिया। इससे पूर्व भगवती पार्वती ने भी प्रीतिपूर्वक लास्य नृत्य सिखा दिया था। इस प्रकार तण्डु मुनि से ताण्डव नृत्य की शिक्षा पाकर भरत मुनि ने उसे मानव जाति को सिखाया। उधर बाणासुर की पुत्री उषा को पार्वती जी ने लास्य नृत्य की शिक्षा दी। उषा ने इसकी शिक्षा द्वारिका की गोपियों को दी, जिनसे सौराष्ट्र की रमणियों ने इसे सीखा और उनसे देश–देश की स्त्रियों ने सीख लिया। इस प्रकार यह नृत्य मृत्युलोक में प्रतिष्ठित हुआ। महाकवि कालिदास ने भी अपने मालविकाग्निमित्र नाटक में इसी बात की पुष्टि की है[5] कि मुनियों का कहना है यह नाट्य तो देवताओं की आँखों को सुहाने वाला यज्ञ है। स्वयं महादेव ने ही उमा से विवाह करके अपने शरीर में इसके दो भाग कर दिये हैं– एक ताण्डव और दूसरा लास्य। इसमें सत्त्व, रज और तम तीनों गुण दिखलाई पड़ते हैं और अनेक रसों में लोगों के चरित्र भी दिखाई पड़ते हैं, इसीलिए अलग–अलग रुचि वाले लोगों के लिए प्रायः नाट्य ही एक ऐसा उत्सव है जिसमें सबको एक सा आनन्द आता है। इस प्रसङ्ग में नाट्यशास्त्र के चतुर्थ अध्याय का यह उल्लेख द्रष्टव्य है–

---

1. संगीतरत्नाकर, 7.3-8
2. अभिनयदर्पण, श्लोक संख्या 2 से 7
3. नृत्तरत्नावली, 1.55-58
4. नृत्यरत्नकोश, 1.12-14
5. देवानामिदमामनन्ति मुनयः कान्तं क्रतुं चाक्षुषं
   रूद्रेणेदमुमाकृतव्यतिकरं स्वाङ्गे विभक्तं द्विधा।
   त्रैगुण्योद्भवमत्र लोकचरितं नानारसं दृश्यते
   नाट्यं भिन्नरुचोर्जनस्य बहुधाप्येकं समाराधनम्।।
   मालविकाग्निमित्र, 1.4

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

रेचक तथा अङ्गहारों से युक्त शिव जी को नृत्य करते देख भगवती पार्वती ने भी सुकुमार प्रयोगों से युक्त नृत्य किया, जिसकी सङ्गत मृदङ्ग, भेरी, पटह, भाण्ड, डिण्डिभ, गोमुख, पणव, दर्दुर आदि वाद्यों को बजाकर की गयी।[6]

कुछ विद्वान् इस अंश को प्रक्षिप्त मानते हैं, क्योंकि रेचक भेदों की वर्णना की समाप्ति और पिण्डबन्धों के विवरण के मध्य अचानक ही पार्वती के नृत्य का यह पूर्वापर सम्बन्ध होने का उल्लेख आता है। इसके पश्चात् छन्दक आदि ताण्डव से सम्बद्ध गीत–विधि की समाप्ति पर "सुकुमारनृत्त" के स्वरूप का संक्षिप्त आख्यान प्राप्त होता है, जिसका उद्देश्य देवताओं की वन्दना से सम्बद्ध सुकुमारनृत्त को बतलाना है। यह सुकुमारनृत्त श्रृङ्गार रस से युक्त होता है तथा उसमें स्त्रियों और पुरुषों के प्रणयाभिभूत अवस्था वाले ऐसे कथोपकथन रहते हैं जो कि स्मर–प्रेरित दशा में उद्भूत हो।[7]

इसके तुरन्त बाद भरत मुनि नाट्य–प्रयोग में उन अवसरों का निर्देश करने लगते हैं जहाँ नृत्त की योजना की जा सकती है। इसी प्रसङ्ग में वे कहते हैं कि जहाँ स्त्री–पुरुष पात्रों का श्रृङ्गार रस से सम्बद्ध या प्रणयात्मक गान हो वहाँ देवी पार्वती द्वारा रचित ललित अङ्गहारों से पूर्ण नृत्त की योजना की जानी चाहिए।[8]

इन विवरणों से इतना तो स्पष्ट है कि नाट्यशास्त्र में जिस प्रकार नाट्य–प्रयोग को सुकुमार और आविद्ध– इन दो भेदों में विभक्त किया गया है उसी प्रकार उसमें नृत्त के भी दो भेद माने गये हैं– उद्धत और सुकुमार नृत्त। इनमें से प्रथम उद्धतनृत्त के स्रष्टा भगवांन् शिव हैं तथा सुकुमार नृत्त की सृष्टि भगवती पार्वती ने की है।

भरत मुनि का कथन है कि भगवान् शिव ने रेचक, अङ्गहार तथा पिण्डबन्धों का सर्जन–कार्य पूर्ण कर उन्हें तण्डु मुनि को प्रदान किया। तण्डु मुनि ने उन्हें गान तथा भाण्डवाद्य से संयुक्त कर जिस नृत्त प्रयोग की सर्जना की वह "ताण्डव" नाम से प्रसिद्ध हुआ।[9] किन्तु

---

6. रेचकैरङ्गहारैश्च नृत्यन्तं वीक्ष्य शङ्करम्।
सुकुमारप्रयोगेण नृत्यतिरम च पार्वती।।
मृदङ्गभेरीपटहैर्भाण्डडिण्डिमगोमुखैः।
पणवैर्दर्दुरैश्चैव सर्वातोद्यैः प्रवादितैः।।
नाट्यशास्त्र, 4.251-53

7. देवस्तुत्याश्रयं ह्येतत् सुकुमारं निबोधत्।
स्त्रीपुंसयोस्तु संलापो यस्तु कामसमुद्भवः।
तज्ज्ञेयं सुकुमारं हि श्रृङ्गाररसम्भवम्।।
तदेव, 4.308

8. यत्तु श्रृङ्गारसम्बद्धं गानं स्त्रीपुरुपाश्रयम्।
देवीकृतैरङ्गहारैर्ललितैस्ततप्रयोजयेत्।।
तदेव, 4.318

9. रेचका अङ्गहाराश्च पिण्डीबन्धास्तथैव च।
स्रष्ट्वाभगवता दत्तास्तण्डवे मुनये तदा।।
तेनापि हि ततः सम्यग्गानभाण्डसमन्वितः।
नृत्तप्रयोगो स्रष्टो यः स ताण्डव इति स्मृतः।। नाट्यशास्त्र, 4.261-62

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

उन्होंने सुकुमार नृत्त प्रयोग को कहीं भी ''लास्य'' नाम नहीं दिया है और न ही उसके आधारभूत तत्त्वों की चर्चा की है। लास्य शब्द का नाट्यशास्त्र में उल्लेख ''लास्याङ्ग'' के रूप में 20वें अध्याय में प्राप्त होता है। इस लास्याङ्ग शब्द की विद्वानों ने दो प्रकार से व्याख्या की है– 1. ''लास्यमङ्गं यस्याः'' अर्थात् जिनमें लास्य अङ्ग होता है या जिसमें समस्त अभिनय लास्य के अङ्गभूत होकर रहते हों, 2. 'लास्यस्य अङ्गम् इति लास्याङ्गम्।' अर्थात् जो लास्य के अङ्ग हैं।[10] इनमें से हम चाहें किसी भी व्युत्पत्ति को स्वीकार करें, किन्तु यह तो सिद्ध हो ही जाता है कि नाट्यशास्त्र लास्य के अस्तित्व को स्वीकार करता है और यह लास्य अन्य कुछ नहीं सुकुमार नृत्त प्रयोग ही है। अन्य परवर्ती शास्त्रकारों ने भी लास्य के सम्बन्ध में प्रायः ऐसे ही विचार व्यक्त किये हैं। उदाहरण के लिए कतिपय प्रमुख शास्त्रकारों के लास्य–लक्षण विचारणीय हैं।[11–19]

लास्य के उपर्युक्त लक्षणों पर समग्र रूप से विचार करने पर इसका स्वरूप इस प्रकार उभरकर सामने आता है– लास्य एक सुकुमार नृत्त का वह प्रकार है जो प्रायः स्त्रियों द्वारा ही

10. संस्कृत हिन्दी कोश, पृ. 877

11. लास्यं तु सुकुमारराङ्गं मकरध्वजवर्धनम्।

सगीतरत्नाकर, 7.30

12. भावः स्त्रीपुंसयोर्लासरतदर्थः तन्न साधु वा।
लास्यं मनसिजोल्लासहेतुमृद्वङ्गहारवत्।।
देव्यै देवोपदिष्टत्वात् प्रायः स्त्रीभिः प्रयुज्यते।

नृत्तरत्नावली, 1.57-58

13. ललना ललितैरङ्गरचनोपचितैः शुभैः।
प्रयोगैः सुकुमारैर्यत् साधितं लास्यमत्र तत्।।
लासः स्त्रीपुंसयोर्भावरतत्र हीयेत्तु तद्धिते।
साधावर्थे लास्यशब्दः कामोल्लसनहेतुकः।।
मृद्वङ्गहारकरणे चारी चरणकोमलः।

नृत्तरत्नकोश, 1.1.287-88

14. सुकुमारैः स्त्रीरचितैः प्रयोगैर्लास्यमुच्यते।

विप्रदास, भरतकोश, पृ. 828

15. लास्यं तु सुकुमाराङ्गमकरध्वजवर्धनम्।

सङ्गीतनारायण, भरतकोश, पृ. 828

16. पुन्नृत्यं ताण्डवं नाम स्त्रीनृत्यं लास्यमुच्यते।

सङ्गीतदामोदर, 4 पृ. 68

17. हस्तदृष्ट्याप्यभिनयं लास्यं रसनिरन्तरम्।

औमापतम्, 33.52

18. लास्यं तु सुकुमाराङ्गं रसभावसमन्वितम्।
कटाक्षभुखरागादिरञ्जितं कामदीपनम्।।

सङ्गीतसारोद्धार, 7.8

19. यौवनस्त्रीविलासिन्यः कामभावविचक्षणाः।
यदङ्गहारवैदग्ध्यात् कुर्युर्लास्यमुदीरितम्।।

सङ्गीतदर्पण, नृ. अ., श्लोक 126

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

प्रयोज्य है। यह श्रृङ्गार रस प्रधान है और नायक–नायिका में कामोद्भेद का हेतु है। रस–भाव से समन्वित और कटाक्ष, मुखराग आदि से रञ्जित है। काम–भाव–विचक्षणा विलासिनी युवतियाँ इसे मृदु अङ्गहार, करण, चारी आदि के साथ वैदग्ध्यपूर्ण रीति से करती हैं।

लास्य नर्तन विधि–

इस लास्य की नर्तन–विधि के निरूपण में भरत–कोश में राणा हम्मीर का मत इस प्रकार उद्धृत किया गया है कि जब अङ्गों से गीत को व्यावर्तित करें, पैरों से ताल दिखाएँ तथा आँखों से भाव प्रदर्शित करें तब उसे लास्य नृत्य कहते हैं।[20] इसी आशय के श्लोक सङ्गीतदर्पण[21] तथा अभिनयदर्पण[22] में यत्किञ्चित् परिवर्तित रूप में द्रष्टव्य हैं। एक ही श्लोक के यत्किञ्चित् परिवर्तित उपर्युक्त तीनों रूपों में लास्य नृत्य के अभिनयन व्यापार का विकासक्रम दृष्टिगोचर होता है। जहाँ हम्मीर ने अङ्गों के गीत को व्यवर्तित करने अर्थात् गीत की शब्दावली के अनुसार अङ्ग–सञ्चालन की बात कही है, वहीं सङ्गीत–दर्पणकार अङ्ग से गीत का अवलम्बन अर्थात् सहारा या आधार लेने और हस्ताभिनयों से गीत के अर्थों को प्रदर्शित करने का निर्देश देता है। इसका तात्पर्य यह है कि हम्मीर की परिभाषा के अनुसार गीत स्वयं नर्तकी भी गा सकती है और कोई अन्य भी। इसी प्रकार उस गीत पर अङ्ग–सञ्चालन अर्थाभिव्यक्ति पूर्ण भी हो सकता है और केवल सौन्दर्यवर्धक भी। जबकि दर्पणकार ने "अङ्गेनालम्बेद्गीतं" में अङ्ग शब्द को एक वचन में प्रयुक्त कर किसी अङ्गविशेष की ओर सङ्केत किया है और यह अङ्गविशेष मुँह ही हो सकता है, जिससे गीत का आधार ग्रहण किया जा सके। इसका तात्पर्य यह हुआ कि नर्तकी को स्वयं अपने मुँह से गाते हुए नृत्य करना चाहिए। "हस्तेनार्थं प्रदर्शयेत्" कहकर वे इस ओर सङ्केत करते हैं कि लास्यनृत्य का गीताभिनयन अर्थाभिव्यक्ति से पूर्ण होना चाहिए। सङ्गीतदर्पण के "अङ्गेन" शब्द से विभ्रम हो सकता है– इस बात को लक्ष्य कर अभिनयदर्पणकार ने "आस्येनालम्बयेद् गीतम्" पाठ रखा है। आस्य का अर्थ मुख होता है, उससे गीत का आधार लें। इस प्रकार जब नर्तकी मुँह से गाना गाये, हाथ की मुद्राओं से उस गीत के अर्थ प्रदर्शित करें, नेत्रों से भाव दिखाये और पैर से ताल का ठोका दे, तब लास्य नृत्य होता है।

हम्मीर के उपर्युक्त श्लोक की निरन्तरता में ही लास्य की नर्तन–विधि सम्बन्धी एक और श्लोक भरतकोश में प्राप्त होता है।[23] अभिनयदर्पण में भी यह उपर्युक्त क्रम में ही प्राप्त होता

20. अङ्गैर्व्यवर्तिने गीतं पादाभ्यां तालदर्शनम्।
दृष्टिभ्यां भावयेद्भावं लास्यं नृत्यं तदुच्यते।।
भरतकोश, पृ. 828

21. अङ्गेनालम्बयेद्गीतं हस्तेनार्थं प्रदर्शयेत्।
चक्षुर्भ्यां भावमित्याहुः पादाभ्यां तालनिर्णयः।।
सङ्गीतदर्पण, नृत्याध्याय, श्लोक 111

22. आस्येनालम्बयेद् गीतं हस्तेनार्थं प्रदर्शयेत्।
चक्षुर्भ्यां दर्शयेद् भावं पादाभ्यां तालमाचरेत्।।
अभिनयदर्पण, 36

23. यतो हस्तस्ततो दृष्टिर्यतो दृष्टिस्ततो लयः।
यतो लयस्ततो भावो यतो भावस्ततो रसः।। भरतकोश,

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

है, किन्तु वहाँ "लयः" के स्थान पर "मनः" पाठ मिलता है, जो अधिक उचित प्रतीत होता है; क्योंकि भाव मन का विषय है, लय का नहीं। इस श्लोक का अर्थ है– जहाँ हाथ हो वहीं दृष्टि रहे, जहाँ दृष्टि हो वहीं मन रहे, जहाँ मन है वहीं भाव होता है और जहाँ भाव है वहीं रस है।

लास्य–भेद :–

सङ्गीतनारायण,[24] सङ्गीतदामोदर आदि ग्रन्थों में लास्य दो प्रकार का बताया गया है– 1. स्फुरित और 2. यौवत। सङ्गीतदामोदर में "स्फुरित" को "छुरित" कहा गया है[25] तथा इनका लक्षण इस प्रकार दिया गया है कि–

1. स्फुरित या छुरित लास्य–

जहाँ रङ्गमञ्च पर नाटक के किसी अङ्क में नायक–नायिका अभिनयों, भावों, रसों, आलिङ्गन, चुम्बनों से नृत्य करते हैं वहीं "स्फुरित" या "छुरित" लास्य होता है।[26]

2. यौवत लास्य–

जहाँ नटियाँ (नर्तकियाँ) वशीकरण विद्या के समान मधुर रङ्गलीलाओं से नृत्य करती हैं वह "यौवत" लास्य माना जाता है।[27]

इससे यहाँ यह तात्पर्य ग्रहण किया जा सकता है कि किसी नाटकादि रूपक भेदों में नायक–नायिका का प्रणयगत सामीप्य दिखाने के लिए जब लास्य नृत्य की योजना की जाये तब उसे स्फुरित या छुरित लास्य कहेंगे और जब एक या अनेक नर्तकियाँ स्वतन्त्र रूप से किसी सभा में श्रृङ्गाररसपूर्ण मनमोहक नृत्य करती हैं तब उसे यौवत लास्य कहा जाएगा।

राधागोविन्द, संगीतसार आदि कतिपय ग्रन्थों में लास्य के तीन भेद बताये गये हैं– विषम, विकट और लघु। वस्तुतः ये ताण्डव नृत्य के भेद हैं। सङ्गीतरत्नाकर में इनका व्याख्यान लास्य–लक्षण के तुरन्त बाद आया है। अतः कदाचित् भ्रमवश इन्हें लास्य–भेद मान लिया गया है।

लास्याङ्ग–

जैसा कि पूर्व में ही कहा जा चुका है कि नाट्य–शास्त्र में लास्य शब्द केवल लास्याङ्ग के रूप में 19वें अध्याय में ही प्राप्त होता है। इन लास्याङ्गों का विवरण भावप्रकाशन, दशरूपक, साहित्यदर्पण, नाट्यदर्पण आदि साहित्य शास्त्रीय ग्रन्थों में भी प्राप्त होता है और नृत्तरत्नावली, नृत्यरत्नकोष आदि कतिपय नृत्यशास्त्रीय ग्रन्थों में भी। कुछ विचारकों ने इन्हें लास्य के रूप में माना है तो अन्य ने उन्हें लास्य के विभेद के रूप में। वस्तुतः जैसे भरत द्वारा वर्णित दशरूपक भेदों में एक "वीथी" नामक रूपक होता है, इस वीथी के तेरह अङ्गों की आवश्यकतानुसार नाटक, प्रकरण आदि बड़े आकार वाले रूपकों की प्रस्तावना में या अन्यत्र भी योजना की जा सकती है, ठीक वैसे ही ये नाटकोपयोगी लास्य–विधि के अङ्ग हैं

---

24. स्फुरितं यौवते चेति लास्यं द्विविधं मतम्। संगीतनारायण, भरतकोश, पृ. 929
25. छुरितं यौवतञ्चेति लास्यं द्विविधमुच्यते। सङ्गीतदामोदर, पृ. 69
26. यत्राङ्केऽभिनयैर्भावै......................................।
नायिकानायकौ रङ्गे नृत्यतश्छुरिलं हि तत्।।
27. मधुरं रङ्गलीलाभिर्नटीभिर्यत्र नृत्यते।
वशीकरणावेद्याभं तल्लास्यं यौवतं मतम्।।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

जो वीथी से ही उत्पन्न हैं तथा भाण नामक रूपक–भेद के समान एक–पात्रीय हैं। यह पात्र भी कोई नारी ही हो सकती है। इसके प्रसङ्ग प्रकरण नामक रूपक भेद की अपेक्षा थोड़े हल्के होते हैं तथा किसी परिचित की प्रणय मैत्री (संस्तवयुक्त) से सम्बद्ध तथा अनेक भावों से पूर्ण होते हैं।[28] इन लास्याङ्गों को नाटकोपयोगी मानकर ही साहित्यदर्पण आदि काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों में न केवल इन्हें स्थान दिया गया है, अपितु उदाहरण स्वरूप यह भी बताया गया है कि किस–किस नाटक में किस–किस लास्याङ्ग का किस–किस प्रकार प्रयोग किया गया है। दूसरी ओर जब हम इन लास्याङ्गों के लक्षणों की ओर दृष्टिपात किया जाता है तब पाया जाता है कि केवल गेयपद के एक प्रक्षिप्त लक्षण में जो नाट्यशास्त्र के बड़ौदा संस्करण की पादटिप्पणी में दिया गया है, में ही "नृत्यति" शब्द आता है तथा "सैन्धव" के लक्षण में "करण" शब्द मिलता है, यद्यपि इसे बहुत विश्वासपूर्वक "नृत्तकरण" नहीं माना जा सकता है, क्योंकि नाट्यशास्त्र में करण शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। इसी प्रकार "गीताभिनयम्" शब्द भी "द्विमूढक" के लक्षण में केवल एक बार आया है, शेष में तो कोई वियोगिनी नायिका अपने स्थान पर बैठी हुई गीत गा रही है या प्रिय के चित्र को देखकर मन बहला रही है अथवा प्रिय के दोषी होने पर भी उससे मिलने को उद्यत हो रही है। इन लक्षणों के आधार पर इन लास्याङ्गों को कथमपि नृत्य भेद स्वीकार नहीं किया जा सकता है; किन्तु नृत्यशास्त्रियों के लिए लास्य का सबसे प्राचीन प्रमाण ये लास्याङ्ग ही हैं। अतः न केवल लास्य के प्रसङ्ग में इनका सश्रद्धा उल्लेख किया गया है, अपितु नृत्याचार्यों ने इनके अनुरूप ही नृत्य की स्वरूप–रचना करने का प्रयास किया है। इनमें से अधिकांश लास्याङ्गों में कोई नायिका किसी गीत पर भावपूर्ण अभिनय करती बतायी गयी है। किसी गीत पर भाव–तालयुक्त अभिनयन–व्यापार ही तो नृत्य है, जैसा कि अभिनयदर्पण में कहा गया है।[29]

इसी से धीरे–धीरे यह धारणा बलवती होती गयी है कि शिव जी से उद्भूत ताण्डव ही "नृत्त" है जो पुरुषों के द्वारा किये जाने योग्य है और भगवती पार्वती ने व्युत्पन्न लास्य ही "नृत्य" है, जो स्त्रियों द्वारा प्रयोज्य है। अस्तु नाट्यशास्त्र में इन द्वादश लास्याङ्गों के लक्षण इस प्रकार दिये गये हैं–

1. **गेयपद**– तन्त्री या भाण्ड वाद्य (मृदङ्गादि) से युक्त होकर आसनों पर बैठे हुए गायक–गण जब शुष्क गान (तराना के समान निरर्थक गीत), प्रस्तुत कर रहे हों तब उसे "गेयपद" कहते हैं। अथवा जब कोई बैठी हुई नारी अपने प्रिय के गुणों से अन्वित गीत को साङ्गोपाङ्ग विधान से गाती हुई नृत्य करती है तो उसे "गेयपद" कहते हैं।[30]

---

28. अन्यान्यपि लास्यविधावङ्गानि तु नाटकोपयोगिनि।
अस्माद् विनिःसृतानि तु भाण इवैकप्रयोज्यानि।।
भाणाकृतिवल्लास्यं विज्ञेयं त्वेकपात्रहार्यञ्च।
प्रकरणवद्दृह्यकार्यासंस्तवयुक्तं विविधभावज्ञेयम्।। नाट्यशास्त्र, 20.133-34

29. नृत्यं गीताभिनयं भावतालयुतं भवेत्। अभिनयदर्पण, 35

30. आसनेषूपविष्टैर्यत् तन्त्रीभाण्डोपवृंहितम्।
गायनैर्गीयते शुष्कं तद् गेयपदमुच्यते।।
या नृत्यत्यासीना नारी गेये प्रियगुणान्वितम्।
साङ्गोपाङ्गविधानेन तद् गेयपदमुच्यते।। नाट्यशास्त्र, 20.137-38

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

2. स्थितपाठ्य– जब अपने आसन पर बैठी हुई विरहिणी नायिका कामाग्नि से दग्ध होकर प्राकृत भाषा में गान करती है तब उसे "स्थितपाठ्य" कहा जाता है।[31]

3. आसीन– जब कोई नायिका विना प्रसाधन के ही चिन्ता और शोक युक्त बैठी बार–बार टेढ़ी निगाह से देखने लगे, तव उसे आसीन कहा जाता है।[32]

4. पुष्पगण्डिका– जहाँ कोई नारी पुरुष वेश धारण कर सखियों के विनोद के लिए ललित संस्कृत में गान करती है तव उसे "पुष्पगण्डिका" कहते हैं।[33]

5. प्रच्छेदक– जव (वियोगिनी) नारियाँ चन्द्रिका के ताप से तप्त होकर नायक के अपराधी होने पर भी उससे मिलने को उत्कण्ठित हो जायें तो उसे प्रच्छेदक जानना चाहिए।[34]

6. त्रिमूढक– जब कोई नाट्य–रचना समवृत्तों से तथा अनेक उदात्त मानवी भावनाओं से युक्त हो तथा न तो अधिक कठोर हो और न दीर्घ समास वाली हो तो उसे "त्रिमूढक कहा जाता है।[35]

7. सैन्धव– जब कोई पात्र अपना सङ्केत–स्थल गुप्त रखने में असफल होकर अपनी वेदना अभिव्यक्त करने के लिए प्राकृत भाषा से युक्त कोई रचना करणों के प्रदर्शन के साथ प्रस्तुत करता है तब उसे "सैन्धव" कहा जाता है।[36]

8. द्विमूढक– जब किसी बहाने से चतुरक्ष पदों का मङ्गलकारी अर्थो वाला कोई गीत सुस्पष्ट भाव और रसों से युक्त अभिनय के साथ प्रस्तुत किया जाये तब उसे "द्विमूढक" समझना चाहिए।[37]

---

31. प्राकृतं या वियुक्ता तु पठेदासनसंस्थिता।
मदनानलतप्ताङ्गी स्थितपाठ्यं तदुच्यते।।

तदेव, 20.139

32. सासीनमास्यते यत्र चिन्ताशोकसमन्वितम्।
अप्रसाधितगात्रं च जिह्मदृष्टिनिरीक्षितम्।।

तदेव, 20.140

33. यत्र स्त्री नरवेषेण ललितं संस्कृतं पठेत्।
सखीनान्तु विनोदाय सा ज्ञेया पुष्पगण्डिका।।

तदेव, 20.141

34. प्रच्छेदकः स विज्ञेयो यत्र चन्द्रातपाहताः।
स्त्रियः प्रियेषु सज्जन्ते ह्यपि विप्रियकारिषु।।

तदेव, 20.142

35. अनिष्ठुरश्लक्ष्णपदं समवृत्तैरलङ्कृतम्।
नाट्यं पुरुषभावाढ्यं त्रिमूढकमुदाहृतम्।।

तदेव, 20.143

36. पात्रं विभ्रष्टसङ्केतं सुव्यक्तकरणान्वितम्।
प्राकृतैर्वचनैर्युक्तं विदुः सैन्धवकं बुधाः।।

तदेव, 20.144

37. शुभार्थगीताभिनयं चतुरस्रपदक्रमम्।
स्पष्टभावरसोपेतं व्याजचेष्टं द्विमूढकम्।।

तदेव, 20.145

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

9. उत्तमोत्तमक– अनेक रसों से परिपूर्ण, विचित्र श्लोकबन्ध से युक्त तथा हेलाभाव से विभूषित ''उत्तमोत्तमक'' होता है।[38]

10. विचित्र पद– जब कोई बाला कामाग्नि से सन्तप्त होकर प्रिय की प्रतिकृति (चित्र) को देखती हुई अपना मन बहलाती हो तो उसे (विचित्र पद) समझना चाहिए।[39]

11. उक्त–प्रत्युक्त– विचित्र गीतों में ग्रथित प्रश्न तथा उत्तर से युक्त जो संवाद क्रोध या प्रसन्नता के कारण हो रहे हों या कभी–कभी कुछ निन्द्य या आक्षेपपूर्ण शब्दावली भी उसमें समायोजित रहें तो उसे 'उक्त–प्रत्युक्त' नामक लास्याङ्ग जानना चाहिए।[40]

12. भावित– जब कोई नारी मदनानल से सन्तप्त होती हुई अपने प्रिय को स्वप्न में देखने के पश्चात् उस दशा को विविध भावों से प्रकट करती हो तब उसे ''भावित'' समझना चाहिए।[41]

नाट्यशास्त्र के 31वें अध्याय में इन लास्याङ्गों का स्वर–ताल विधान अत्यन्त विस्तार से बताया गया है। इन लास्याङ्गों का प्रस्तुतीकरण कितना नियमबद्ध और दुरूह था इसका अनुमान हम ''स्थितपाठ्य'' नामक लास्याङ्ग के इस विवरण से लगाया जा सकता है। भरत मुनि कहते हैं– स्थितपाठ्य को भौमी चारियों से युक्त कर प्रयोग करना चाहिए। नृत्यकाल में तथा वाद्य–वादन में गीताङ्गों के ग्रह–मोक्ष प्रारम्भ और समाप्ति की जो विधि बतलायी गयी है उसे प्रायशः लास्य में भी प्रयुक्त किया जाता है। स्थितपाठ्य का विधान यह है कि इसमें एक दो वृत्तों को पञ्चपाणि ताल में गाया जाता है और दो खञ्जकों (ध्रुवागीतों का एक प्रकार) को दो कला के चञ्चत्पुट ताल में प्रस्तुत किया जाता है। यह यथाक्षर स्वरूप वाली होती है जिसमें आठ सन्निपात रखे जाते हैं और इसकी समाप्ति द्विकल चञ्चत्पुट ताल में द्रुत लय में होती है।[42]

---

38. उत्तमोत्तमकं विद्यादनेकरससंश्रयम्।
विचित्रैः श्लोकबन्धैश्च हेलाभावविभूषितम्।।
तदेव, 20.146

39. यदि प्रतिकृतिं दृष्ट्वा विनोदयति मानसम्।
मदनानलतप्ताङ्गी विचित्रपदमुच्यते।।
तदेव, 20.147

40. कोपप्रसादजनितं साधिक्षेपपदाश्रयम्।
उक्तप्रत्युक्तमेव स्यात् चित्रगीतार्थयोजितम्।।
तदेव, 20.148

41. दृष्ट्वा स्वप्ने प्रियं यत्र मदनानलतापिता।
करोति विविधान् भावान् तद्वैभावितमुच्यते।।
तदेव, 20.149

42. स्थितपाठ्यं पुनश्चैव भौमीचारीभिरविन्तम्।
नृत्तकाले च वाद्ये च ग्रहमोक्षे तथैव च।।
गीताङ्गानां विधिर्यः स्यात् स लास्ये प्रायशः स्मृता।
स्थितपाठ्यस्य बक्ष्यामि विधानं चाप्यतः परम्।।
वृत्तमेकमथ द्वे वा योजयेत् पञ्चपाणिना।
अतः परञ्च द्वे भूयः खञ्जके सम्प्रयोजयेत्।।
चञ्चत्पुटेन कर्त्तव्या द्विकलेन ततः परम्।
यथाक्षरेण चायुक्ता सन्निपातैस्सथष्टभिः।।
अवसाने तु योक्तव्यं त्वरितं पञ्चपाणिना।
द्विकलेनेति कर्त्तव्यं स्थितपाठ्यं प्रयोक्तृभिः।। तदेव, 31.433 तथा, 441.44

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

देशी लास्यांग :–

भरतोक्त उपर्युक्त लास्याङ्गों के अतिरिक्त सङ्गीत के मध्यकालीन लक्षण ग्रन्थों में कतिपय देशी लास्याङ्गों का वर्णन प्राप्त होता है। देशी के सन्दर्भ में लास्य की चर्चा करने वाले सम्भवतः प्रथम शास्त्रकार राजा भोज हैं, किन्तु देशी लास्याङ्गों का सबसे प्राचीन विवरण सङ्गीतरत्नाकर में प्राप्त है। वस्तुतः शार्ङ्गदेव लास्याङ्ग की चर्चा देशी के प्रसङ्ग में ही करते हैं, जबकि अन्य शास्त्रकार प्रथमतः भरतोक्त लास्याङ्गों का विवरण प्रस्तुत करते हैं तब देशी की चर्चा प्रारम्भ करते हैं। सङ्गीतरत्नाकर में 10 देशी स्याङ्गों का वर्णन प्राप्त होता है। देशी लास्याङ्गों का सबसे व्यवस्थित विवरण पार्श्वदेवकृत सङ्गीतसमयसार में प्राप्त होता है, जहाँ 18 देशी लास्याङ्गों का वर्णन किया गया है। इस प्रसङ्ग में अन्य महत्त्वपूर्ण ग्रन्थकार जाय सेनापति हैं, जिन्होंने नृत्तरत्नावली में सर्वाधिक 46 देशी लास्याङ्गों का विवरण प्रस्तुत किया गया है। सङ्गीत–चिन्तामणि में 21 देशी लास्याङ्गों का वर्णन उपलब्ध है। इसी प्रकार सोमेश्वर आदि कतिपय अन्य शास्त्रकार भी हैं, जिन्होंने देशी लास्याङ्गों के विषय में लिखा है।

भरतोक्त लास्याङ्ग और इन देशी लास्याङ्गों में तात्विक भेद है। जहाँ नाट्यशास्त्रीय लास्याङ्ग भाण के समान एक सम्पूर्ण रङ्गमञ्चीय प्रस्तुति है, वहाँ ये देशी लास्याङ्ग किसी भी नृत्य प्रदर्शन के सौन्दर्य और लालित्य की श्रीवृद्धि करने वाली सङ्क्षिप्त आङ्गिक क्रिया में है जिनमें से रेखा, सौष्ठव आदि कुछ ऐसे भी लास्याङ्ग हैं जिन्हें अन्य शास्त्रकारों ने लास्याङ्ग नाम न देते हुए भी नृत्य में उनका महत्त्व प्राणों के समान माना है। उदाहरण के लिए रेखा नामक देशी लास्याङ्ग को लिया जा सकता है। जब प्रत्येक अङ्ग अपनी उचित स्थिति में तथा प्रत्येक झुकाव, मोड़ तथा घुमाव उचित कोण में हो तब उसे रेखा कहा जाता है।[43] सङ्गीतरत्नाकर में दशविध देशी लास्याङ्गों की वर्णना के तुरन्त बाद रेखा का ऐसा ही लक्षण दिया गया है।[44] नन्दिकेश्वर ने इसे पात्र के प्राण के समान दस गुणों में से एक माना है।[45] जबकि भरतकोष में उद्धृत राणा कुम्भा के मत में इसे नृत्य में प्राण समान दश महत्त्वपूर्ण तत्त्वों में प्रथम स्थान दिया गया है[46]।

इसी प्रकार "सौष्ठव" वह अङ्गस्थिति है जिसमें वक्ष भाग को थोड़ा उभारकर रखा जाता है और इस हेतु घुटनों को मोड़ने के साथ ही शरीर के ऊपरी भाग को कमर से थोड़ा आगे की ओर झुका दिया जाता है। भरतनाट्यम् में नृत्याङ्गनाओं को नृत्यारम्भ में इसी स्थिति में देखा जा सकता

---

43. अङ्गानां यत्र सर्वेषां मिथः शोभाविधायिनाम्।
सौष्ठवे सन्निविष्टानां स्वक्षेत्रेषु यदा स्थितिः।।
हरेदखिलचित्तानि सा रेखेत्यभिधीयते।।
नृत्तरत्नावली, 6.127

44. शिरोनेत्रकरादीनामङ्गानां मेलने सति।
कायस्थितिर्मनोनेत्रहारी रेखा प्रकीर्तिता।।
सङ्गीतरत्नाकर, 7.1216

45. जवः स्थिरत्वं रेखा च भ्रमरी दृष्टिरश्रमा।
मेधा श्रद्धावचो गीतं पात्रप्राणाः दश स्मृताः।।
अभिनयदर्पण, 27

46. रेखा च स्थिरताले गोभ्रमरी दृष्टिरश्मयः।
प्रीतिर्मेधावचो गीतं नृत्ये प्राणाः दशोदिता।।
तदेव,

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

है। भरत सहित समस्त शास्त्रकारों ने सौन्दर्याधान की दृष्टि से करणों, अङ्गहारों, लास्याङ्गों आदि में इसकी योजना करने का स्थान–स्थान पर निर्देश दिया है।

वर्तमान शास्त्रीय नृत्य शैलियों की स्वरूप–रचना में इन देशी लास्याङ्ग तत्त्वों का महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। उदाहरण के लिए "धसक" नामक लास्याङ्ग का ही अपभ्रंश कथक नृत्य का "कसक" और "मसृणता" का ही "मसक" है। "थरहर" का ही रूपान्तर "थर्र" है। इसी प्रकार चालि और डाल को चाल–ढाल, लली या लढ़ी को लड़ी, झंका को झाँकी–झमकी के निकट देखा जा सकता है। गीतवाद्यता, अभिनय, लय, अङ्गहार, अङ्ग, अनङ्ग, विवर्तन, विहसी, तल, वितल आदि लास्याङ्गों के नाम कथक की पारम्परिक शब्दावली में, पद्यों, छन्दों और कवित्तों में बहुशः देखे जा सकते हैं। इसी प्रकार कथक के उरप, तिरप, सुलप, उरमई, धिलाङ्ग आदि पारम्परिक अङ्गों को सहज ही देशी लास्याङ्गों की श्रेणी में रखा जा सकता है। अन्य शास्त्रीय नृत्यशैलियों को भी इसी परिप्रेक्ष्य में देखा जा सकता है। वस्तुतः जिन क्षेत्रों में जिन–जिन देशी लास्याङ्गों का जिस–जिस रूप में विकास हुआ है वहाँ–वहाँ के शास्त्रकारों ने उनका उन–उन नामों तथा लक्षणों के साथ वर्णन कर दिया है, अतः इनमें एकरूपता का अभाव है। न केवल ये देशी लास्याङ्ग अपितु चारी, स्थान, चालक भेद, पाटमणि आदि समस्त देशी तत्त्व स्वतन्त्र रूप से अध्ययन तथा शोध की अपेक्षा रखते हैं। उसके पश्चात् ही विभिन्न शास्त्रीय नृत्यों के क्रमिक विकास तथा अन्तः सम्बन्धों का वास्तविक ज्ञान हो सकता है।

लांस्य का विकास :–

लास्य सम्बन्धी उपर्युक्त समस्त उल्लेखों पर समग्र रूप से विचार करने पर जो तथ्य उभरकर सामने आते हैं वे इस प्रकार हैं–

(1) नाट्यशास्त्र के साक्ष्य पर यह तो प्रमाणित होता है कि (क) शिवजी के उद्धत ताण्डव नृत्त के समानान्तर भगवती पार्वती द्वारा सुकुमार नृत्त की उद्भावना की गयी[47] तथा (ख) जैसा कि अभिनवगुप्त ने लिखा है कि नाट्यशास्त्र के चतुर्थ अध्याय में वर्णित करण–अङ्गहारों में से विद्युद्भ्रान्त, गरुडप्लुत आदि उद्धत कोटि के हैं जो महेश्वर द्वारा प्रयुक्त हुए हैं, जबकि तलपुष्पपुट, लीन, नितम्ब आदि ललित या सुकुमार कोटि के हैं, जो देवी पार्वती द्वारा सृष्ट हैं।[48] इन ललित अङ्गहारों से ही सुकुमारनृत्त की रचना हुई है। (ग) शिव जी ने भरत द्वारा प्रदर्शित नाट्य–प्रयोग के पूर्वरङ्ग में ही नृत्त की योजना करने का निर्देश दिया था।[49] तथा जैसा कि अभिनवगुप्त का कथन है कि समवकार आदि जो उद्धत या आविद्ध प्रकार के रूपक भेद हैं उनके पूर्वरङ्ग में उद्धत ताण्डव की योजना की जानी चाहिये और नाटक, नाटिका, भाण आदि जो श्रृङ्गारप्रधान रूपक हैं उनके पूर्वरङ्ग में सुकुमार नृत्त की। आगे मूलरूपक में भी जहाँ–जहाँ नृत्य की योजना की जा सकती है उन स्थलों की ओर

47. रैचकैरङ्गहारैश्च नृत्यन्तं वीक्ष्य शङ्करम्।
सुकुमारप्रयोगेण नृत्यति स्म च पार्वती।।
ना. शा., 4.257

48. उद्धतैरिति विद्युद्भ्रान्तगरुडप्लुतकादि प्रधानैः।
अत्र हेतुः यतस्ते महेश्वरप्रयुक्ताः ललितैरिति तलपुष्पपुटलीननितम्बाद्या–
रब्धैः। अत्र हेतुः यतस्ते देवीकृताः।
अभिनवभारती, पृ. 203

49. पूर्वरङ्गविधावस्मिन् त्वया सम्यक्प्रयोज्यताम्।
ना. शा., 4.14

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सङ्केतित करते हुए नाट्यशास्त्र कहता है कि यदि रूपक का कोई भाग देवताओं की प्रार्थना से सम्बद्ध हो तो वहाँ महेश्वर द्वारा निदर्शित उद्धत अङ्गहारों से युक्त नृत्त की योजना की जानी चाहिए, किन्तु जहाँ स्त्री पुरुषों का श्रृङ्गार रस से सम्बद्ध प्रणयात्मक मान हो वहाँ भगवती पार्वती द्वारा रचित ललित अङ्गहारों से युक्त नृत्त की योजना की जाय।[50]

उपर्युक्त विवरण से यह सिद्ध होता है कि लास्य अपनी आरम्भिक अवस्था में विशुद्ध "नृत्त" था। जैसा कि हम जानते हैं कि ताल–लय पर आश्रित अङ्ग–सञ्चालन का कौशल नृत्त कहा जाता है जो भावाभिनय से रहित होता है।[51] यह लास्य नृत्य का प्रथम संस्कार था जो आङ्गिक सौन्दर्य की अभिव्यक्ति करने वाले नृत्त भेद के रूप में विकसित हुआ था; किन्तु यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि नाट्यशास्त्र में नृत्त के प्रसङ्ग में कहीं भी लास्य शब्द व्यवहृत नहीं हुआ है। विद्वानों ने यहाँ उल्लिखित सुकुमार नृत्त को ही लास्य या उसका पर्याय माना है।

(2) नाट्य और नृत्त के स्वस्थ सम्मिश्रण से ही "नृत्य" की उद्भावना हुई है, जिसका श्रेय प्रमुख रूप से भरत मुनि को ही दिया जाता है। उन्हें ऐसा करने की प्रेरणा स्वयं शिव जी द्वारा ही प्राप्त हुई थी। वह इस प्रकार कि जब शिव जी ने अपने द्वारा आविष्कृत नृत्त की शिक्षा भरत मुनि को प्रदान करने की अनुमति ब्रह्मा जी को दी थी तब उस नृत्त की विनियोजना नाट्य–प्रयोग में कहाँ और किस प्रकार की जाय यह बतलाते हुए कहा था कि पूर्वरङ्ग में वर्धमानक, आसारित, गीत और महागीत के योग में इस नृत्त के द्वारा अर्थों को भली प्रकार अभिनीत किया जा सकेगा।[52] शिव का नृत्त, जैसा कि उसके लक्षण से स्पष्ट हैं, अभिनय (भावाभिव्यक्ति) से रहित था, तब उन्होंने यह कैसे कहा कि "तुम इसके द्वारा अर्थों को ठीक प्रकार से व्यक्त कर सकोगे।" यहाँ हम ऐसी कल्पना कर सकते हैं कि भरत द्वारा प्रदर्शित "त्रिपुरदाह" नामक डिम (एक प्रकार का रूपक) का अभिनय देखकर शिवजी के मन में यह विचार उत्पन्न हुआ होगा कि इस अभिनय व्यापार की योजना नृत्त में करके उसके द्वारा भी भावाभिव्यक्ति की जा सकती है और इसी आधार पर उन्होंने भरत को नाट्य और नृत्त के सम्मिश्रण का सङ्केत दिया हो। शिव जी के उस जरा से सङ्केत पर भरत मुनि ने नृत्त और अभिनय को परस्पर मिलाने का कार्य विस्तार से सम्पादित किया, जिससे एक नई कला को जन्म मिला, वह है– नृत्य।

नृत्त और अभिनय के संयोग से एक नवीन कला रूप की सृष्टि होने का प्रमाण हमें आगे

---

50. देवस्तुल्याश्रयकृतं यदङ्गं तु भवेदथ।
माहेश्वरैरङ्गहारैरुद्धतैस्तत्प्रयोजयेत्।।
यत्तु श्रृङ्गारसम्बद्धं स्त्रीपुरुषाश्रयम्।
देवीकृतैरङ्गहारैर्ललितैस्तत्प्रयोजयेत्।।

तदेव, 4.317-18

51. (अ) गात्रविक्षेपमात्रं तु सर्वाभिनयवर्जितम्।
आङ्गिकोक्तप्रकारेण नृत्तं नृत्तविदो विदुः।।

सङ्गीतरत्नाकर, 7.27

(ब) नृत्तंताललयाश्रयम्।

दशरूपक, 1.9

52. वर्धमानकयोगेपु गीतेष्वासारितेषु च।
महागीतेषु चैवार्थान् राम्यगेवाभिनेष्यसि।।

ना. शा., 4.14-15

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

भी अभिनवभारती में आचार्य कोहल के नाम से उद्धृत दो पद्यों में भी प्राप्त होता है।[53] जिनका अभिप्राय है कि–

'किसी सन्ध्या काल में नृत्य करते हुए शिवजी के समक्ष नारद मुनि ने एक गीत गाया, जिसमें शिव जी के त्रिपुरासुर–विजय का वर्णन था। तब शिव जी ने प्रसन्न होकर उस गीत के भावों का अभिनय किया और तब तण्डु से कहा– हे वत्स! नाट्य कहे जाने वाले इस अभिनय की इसी प्रकार ताण्डव में योजना करो।'

कोहल– कल्पित यह वृत्तान्त सिद्ध करता है कि भारत में प्रत्येक ज्ञान–विज्ञान की दैवी–उत्पत्ति सिद्ध करने की जो पुरानी परम्परा रही है उसी का निर्वाह करते हुए भरतोपज्ञक नृत्य को कोहलाचार्य ने दैवी गरिमा से मण्डित करने का प्रयास किया है, जिससे कि लोगों के मन में उसके प्रति सम्यक् आस्था उत्पन्न की जा सके। इसी परम्परा का अनुसरण परवर्ती ग्रन्थकारों द्वारा भी किया गया है और नृत्य के वास्तविक स्रष्टा भरत और प्रचारक कोहल का नाम इस सन्दर्भ में विस्मृत हो गया है।

इस प्रकार दो परस्पर भिन्न तत्त्वों (नाट्य और नृत्त) के साङ्कर्य से जिस नवीन कलारूप की सृष्टि का अभिनव प्रयोग भरत मुनि ने किया वह प्रयोगधर्मिता तथा अनुपात–भेद से शताब्दियों तक चलती रही। यही कारण है कि इस सङ्कर कला (Hybrid Form of Art) को दिया गया नाम "नृत्य" न तो नाट्यशास्त्र में ही प्राप्त होता है और न कोहल ने ही इस संज्ञा का उल्लेख किया है, जिनके विषय में कहा जाता है कि उन्होंने नृत्य को माध्यम बनाकर अनेक उपरूपकों की सर्जना की, किन्तु इनके लगभग तीन शताब्दियों के बाद सर्वप्रथम अमरकोष में यह "नृत्य"– शब्द प्राप्त होता है[54] जो इस बात का प्रमाण है कि पाँचवीं शताब्दी तक यह कला अपने स्वतन्त्र अभिधान के साथ पर्याप्त लोकप्रिय हो चुकी थी, परन्तु उसे यह नृत्य संज्ञा कब और किसके द्वारा प्राप्त हुई– इसका कोई निश्चित प्रमाण प्राप्त नहीं होता है।

वस्तुतः एकल प्रदर्शन की आवश्यकता ने अभिनय के क्षेत्र में जिस एकल प्रयोज्या कला (Solo Performing Art) को जन्म दिया है वह है– नृत्य। कोहल के समय गायन और वादन के एकाकी प्रदर्शन की परम्परा का प्रारम्भ हो चुका था। गायन–वादन से प्राप्त आनन्द केवल श्रवण–सुख से सम्बद्ध होने के कारण एकाङ्गी था। इसके समानान्तर दर्शन–सुख के लिए जब अभिनेय विधाओं पर दृष्टिपात किया जाता है तब प्राप्त होता है कि नाट्य–प्रयोग तो अनिवार्यतः एक सामूहिक प्रयास है ही, भरत ने पूर्वरङ्ग के प्रसङ्ग में जिस नृत्य की वर्णना की है वह भी "बहुनर्तकीसमायुक्त" है। अतः उन दोनों के योग से निर्मित यह नृत्य एकलप्रयोज्या कला के रूप में विकसित हुआ है। आज भी सम्पूर्ण भारत में शास्त्रीय कही जाने वाली जितनी भी नृत्य शैलियाँ प्रचार में हैं उन सभी का अनिवार्यतः एकल प्रदर्शन ही होता है।

---

53. संध्यायां नृत्यतः शम्भोः भक्त्याग्रनारदः पुरा
गावान त्रिपुरोन्गाथं तच्चित्तस्त्वथ गीतके।
चकारभिनयं प्रीतस्ततस्तण्डु च सोऽब्रवीत्
नाट्योक्ताभिनयेनेदं वत्स योजय ताण्डवम्।।
अभिनवभारती,

54. ताण्डवं नटनं नाट्यं लास्यं नृत्यं च नर्तनम्।
अमरकोष, का. 1, नाट्यवर्ग, श्लो. 10

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

इस प्रसङ्ग में अन्य महत्त्वपूर्ण बात यह है कि दर्शन–सुख का विशेष सम्बन्ध स्त्री–सौन्दर्य से ही रहा है। जैसा कि क़ामन्दक ने कहा है''– नारी यह तो नाम ही आल्हादक है।[55] अतः चाहे दर्शक हो या कवि–कलाकार, सभी का ध्यान इस आनन्द के प्रमुख उत्स नारी पर ही केन्द्रित रहा है। सौन्दर्यानुभूति के द्वारा आनन्द की स्थापना करना ही कला का ध्येय है और इस दृष्टि से नारी कला की सबसे बडी प्रेरणा रही है। कदाचित् इसी विचार से नृत्य को स्त्रियों द्वारा प्रयोजनीय कला के रूप में स्वीकार किया गया है। यह लास्य का द्वितीय संस्कार था और तब यह कहा जाने लगा कि नृत्त पुरूषों के किये जाने योग्य है और नृत्य–स्त्रियों के।[56] दूसरे शब्दों में ताण्डव पुरूषों का नृत्य प्रकार बन गया और लास्य स्त्रियों का।[57] इस नृत्य के अकेली स्त्री द्वारा प्रयोजनीय स्वरूप की प्रेरणा नाट्यशास्त्र के 20वें अध्याय में वर्णित लास्याङ्गों से मिली होगी तथा उसका लास्य नाम भी वहीं से ग्रहण किया गया होगा।

इस प्रकार नृत्य में जहाँ एक ओर नृत्त के स्वरूप विधायक तत्त्व–करण, अङ्गहार, चारी, रेचक, पिण्डवन्ध आदि का समाहार नृत्य में हो गया वहीं समस्त अभिनय–भेदों का ग्रहण भी नृत्य के अन्तर्गत किया जाने लगा। इसी कारण उत्तर मध्यकालीन ग्रन्थों में नृत्त शब्द का प्रयोग विभिन्न जनपदों के लोकनृत्यों के अर्थ में हुआ है; और इसी कारण शास्त्रीय नियमों के अभाव में जहाँ इस नृत्त को अधम श्रेणी प्राप्त हुई वहीं दूसरी ओर नाट्यशास्त्र में वर्णित गायन, वादन, ताल तथा अन्य तत्त्वों के लिए मतङ्ग द्वारा प्रयुक्त विशेषण ''मार्ग'' का प्रयोग भी ''नृत्य'' के लिए किया जाने लगा। सङ्गीतरत्नाकर में कहा गया कि नृत्यविदों में यही नृत्य 'मार्ग' शब्द से भी प्रसिद्ध है।[58]

(3) ऐसा माना जाता है कि आचार्य कोहल ने इस नृत्य को आधार बनाकर अनेक उपरूपकों की सृष्टि की थी। भाण, रासक, डोम्बी, भाणिका, नर्तनक, प्रस्थानक, हल्लीसक, काव्य, पारिजातक, शिल्पक, गोष्ठी, कल्पवल्ली, श्रीगदित दुर्मल्लिक, शिग्दक, रामक्रीड, प्रेरण आदि को श्री डी. आर. मंकड ने ''नृत्य टाईप'' ही कहा है।[59] इसका अनुमोदन भावप्रकाशन से भी होता है। जहाँ कहा गया है कि डोम्बी, श्रीगदित, भाण, भाणी, प्रस्थानक, रासक तथा काव्य–ये सात नृत्य के भेद हैं। कुछ अन्य विद्वान् कहते हैं कि ये भाणवत् ही होते हैं। इन सभी को नृत्यात्मक ही समझना चाहिए।[60] लास्य का यह नाट्यात्मक स्वरूप उसका तृतीय संस्कार था। शास्त्रीय ग्रन्थों में कलात्मक अभिव्यञ्जना का सर्वोपरि

---

55. स्त्रीति नामापि संह्लादति।

कामन्दक, 4.52

56. नृत्तं पुरूषकृतं ज्ञेयं नृत्यं नारीकृतं तथा।

नृत्तरत्नावली

57. पुन्नृत्यताण्डवनाम स्त्रीनृत्यंलास्यमुच्यत्।

सङ्गीतदामोदर, पृ. 69

58. तन्नृत्यं मार्गशब्देन प्रसिद्धं नृत्यवेदिनाम्।

सङ्गीतदामोदर, 7.17

59. द्रष्टव्य– टाइप्स ऑफ संस्कृत ड्रामा।

60. डोम्बी श्रीगदितं भाणः भाणी प्रस्थानकरासकाः।
काव्यं च सप्त नृत्यस्य भेदाः स्युस्ते ऽपि भाणवत्।।
इत्याहुः केचिदन्यैतान् सर्वान् ऽनृत्यात्मकान् विदुः।।

भावप्रकाशन, पृ. 250

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अभिप्रेत रस माना गया है और यह रस नाट्यप्रयोग का आधार है, जबकि नृत्य को भावाश्रित कहा जाता रहा है।[61] अतः उस सर्वोपरि स्थान को प्राप्त करने के लिए लास्य को रसाश्रित नाट्यात्मक स्वरूप प्राप्त करना आवश्यक था। उपर्युक्त उपरूपकों के रूप में नाट्यात्मक स्वरूप प्राप्त हो जाने के कारण ही नन्दिकेश्वर आदि आचार्यों ने नृत्य को "रसभावादिव्यञ्जनायुक्त" कहना आरम्भ कर दिया[62] तथा विप्रदास, राणा कुम्भा आदि ने नृत्य के दो भेद माने हैं– नाट्यनृत्य और मार्ग नृत्य। जहाँ भावों का विसर्जन होकर रस ही प्रधानतः प्रकाशित होता है उसे 'नाट्य नृत्य' कहा जाता है तथा जहाँ भावों के प्रदर्शन में रस अनिष्पन्न ही रह जाता है वह "मार्गनृत्य" होता है।[63]

इस प्रकार देखा जा सकता है कि लास्य नृत्य का विकास क्रमशः नृत्त, नृत्य और नाट्य (नृत्य–नाट्य) इन तीन चरणों में हुआ, किन्तु इसकी विशेष प्रसिद्धि इसके नृत्यात्मक स्वरूप में ही हुई। भरत मुनि द्वारा नृत्त में अभिनय की योजना कर नृत्य की परिकल्पना करने का एक विशेष कारण ब्रह्मा जी का वह आदेश भी था जिसमें उन्होंने नाट्यप्रयोग में कैशिकी वृत्ति की योजना करने का आदेश दिया था।[64] तब उन्हें सहसा ही मृदु अङ्गहारों से सम्पन्न रस–भाव–क्रियात्मिका श्रृङ्गार रस–सम्भवा, श्लक्ष्ण नेपथ्य वाली उस कैशिकी वृत्ति का स्मरण हो आया, जो उन्होंने भगवान् शिव के नृत्त, प्रयोग के अवसर पर देखी थी।[65] इस कैशिकी वृत्ति की योजना स्त्री पात्रों के बिना सम्भव न थी, अतः ब्रह्मा जी ने मानसिक सङ्कल्प द्वारा नाट्यालङ्कारचतुरा अप्सराओं का सर्जन कर उन्हें भरत मुनि को प्रदान किया। ये अप्सरायें भरत के नाट्य प्रयोगों में तो अपनी–अपनी भूमिकाओं का निर्वाह करती ही थीं, साथ ही उन्हें एकाकी या सामूहिक रूप से देवताओं के मनोविनोद के लिए भी नियुक्त किया जाता था। अतः इन अप्सराओं के नर्तन को अधिकाधिक रसभाव परिपूर्ण और प्रभावशाली बनाने के लिए भरत ने उनके सुकुमार नृत्त को रस–भावादि व्यञ्जना से युक्त कर दिया। इस प्रकार नृत्य भी प्रथमतः देवाराधना के लिए ही प्रयुक्त हुआ। तदनन्तर जब देव–मन्दिरों की स्थापना भूलोक में होने लगी तब अप्सराओं के पर्याय रूप में देवदासियों की नियुक्ति मन्दिरों में होने लगी। भारतीय नृत्य कला के विकास में इन देवदासियों का महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। इसके पश्चात् राजा को भी महीन्द्र या ईश्वर का अंशभूत प्रतिनिधि माना जाता रहा है। अतः उसके दरबार में भी राजनर्तकी नियुक्त होने लगी। राज

---

61. अन्यद् भावाश्रयं नृत्यम्।
    दशरूपक, 1.9

62. रसभावादिव्यंजनायुक्तं नृत्यमितीर्यते।
    अभिनयदर्पण, श्लो. 16

63. कृतोपसार्जनं भावं रस एव प्रकाश्यते।
    प्रधान्यतो यत्र नृत्ये नाट्यनृत्यं तदुच्यते।।
    अनिष्पन्नो रसोऽत्रेति मार्गो भावे इह स्मृतः।
    इति नृत्यं द्विरूपं स्यान्नाट्यमार्गविशेषणात्।।
    भरतकोष, पृ. 340

64. अथाह माम सुरगुरुः कैशिकीमपि योजय।
    ना. शा., 1.42

65. मृद्वङ्गहारसम्पन्ना रसभावक्रियात्मिका।
    दृष्टा मया भगवतो नीलकण्ठस्य नृत्यतः।।
    कैशिकी श्लक्ष्णनेपथ्या श्रृङ्गाररससम्भवा।।
    तदेव, 1.44-45

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

दरबारों के समान ही अन्य सामन्तों, श्रेष्ठिवर्ग और क्रमशः जन सामान्य तक इस लास्यात्मक नृत्य का प्रचार हो गया। इन देवदासियों और अन्य नृत्याङ्गनाओं की शिक्षा के लिए तत्कालीन आचार्यों ने अपनी–अपनी आवश्यकता और रुचि के अनुसार जहाँ शास्त्र ग्रन्थों की रचना का उपक्रम किया वहीं देश–देश की रूचि के अनुरूप ही इस नृत्य की भी स्वरूप–रचना प्रारम्भ हुई।[66] इसी कारण आज हम भारत की शास्त्रीय नृत्य कला को इतने रूपों या शैलियों में पाते हैं। नृत्य की देशरुचिपरक संरचना के लिए ही नवीन करणों, अङ्गहारों, चारी तथा हस्तभेदों, यहाँ तक कि लास्याङ्गों की भी नित्य नयी परिकल्पनायें सर्जक आचार्यों ने प्रस्तुत कीं, यद्यपि नाट्यशास्त्रीय अभिनय–भेदों तथा नृत्तांगों के प्रति भी सतत् आस्था व्यक्त की जाती रही। नाट्यशास्त्रीय अङ्गहारादि मार्ग और नवीन अभिनय भेद देशी विशेषण से विभूषित हुए। इतना ही नहीं, विभिन्न जनपदों की स्त्रियों के द्वारा किये जाने वाले जो लोकनृत्य तथा अन्य सङ्गीत नृत्यात्मक मनोविनोद थे वे सब भी लास्य नृत्य की परिधि में आ गये। नाटक के विभिन्न चरित्रों का निदर्शक "पात्र" शब्द का अर्थ सिमटकर नर्तकी मात्र रह गया।[67] इस नृत्य को ही प्रधान रूप से लक्ष्य में रखकर लिखे गए शास्त्र–ग्रन्थों में नाट्यशास्त्रीय विषयानुक्रमणिका क्रमशः सीमित होती गयी और नायिका का भेद, नायिका के हावभाव हेलादि अलङ्कार, षोडश श्रृङ्गार, रूपलक्षण, सौन्दर्यलक्षण, नर्तकी के गुणदोष, नर्तकी–शोभा, नर्तन–विधि आदि विषय समादृत होते गये। साथ ही रासक, हल्लीसक, चर्चरी, कन्दुक नृत्य, बहुरूपी नृत्य, होलीनृत्य आदि देशी नृत्य–प्रकारों का भी वर्णन किया जाने लगा।

इस प्रकार देखा जा सकता है कि महेश्वर शिव के पौरुषेय ताण्डव नृत्य के समानान्तर भगवती पार्वती द्वारा स्त्रियोचित लालित्यपूर्ण लास्य नृत्य की उद्भावना की गयी। ताण्डव मूल रूप से नृत्त था और उसके प्रतिपर्ण के रूप में विकसित लास्य भी अपनी आरम्भिक अवस्था में नृत्त ही था। भरत मुनि द्वारा भावों से संवलित होकर यह लास्य नृत्य बन गया किन्तु रस की सर्वोच्च सत्ता को स्वीकार करते हुए तीसरे स्तर पर लास्य ने नृत्य नाट्य का स्वरूप भी धारण किया। आज जितनी भी शास्त्रीय नृत्य–शैलियाँ हैं उन्हें सहज ही दो श्रेणियों में रखा जा सकता है– प्रथम वे एकल रूप से ही प्रयोज्य और विशुद्ध रूप से नृत्यात्मक हैं, जैसे कथक, भरतनाट्यम और ओडिसी और दूसरी वे जो अपनी प्रकृति से ही नृत्य नाट्य के स्वरूप वाली है, जैसे कथकली, मणिपुरी, कुचिपुड़ी आदि। इस प्रकार शास्त्र और परम्परा दोनों से ही यह सिद्ध है कि नृत्य ही लास्य है और लास्य ही नृत्य है।

■ ■ ■

---

66. देशरुच्या प्रतीतो यस्तालमानरसाश्रयः।
सविकासोऽङ्विक्षेपो नृत्यमित्युच्यते बुधैः।।
सङ्गीतदामोदर, पृ. 69; नर्तननिर्णय, लास्यमञ्जरी, पद्य, 27

67. पात्रं स्यात् नर्तनाधारो नृत्ये प्रायेण नर्तकी।
सङ्गीतरत्नाकर, 7.224

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

BHĀMAHA'S 'THREEFOLD' ŚLIṢṬĀLAṄKĀRA

Vincenzina Mazzarino, Rome

ON commenting upon Udbhaṭa's presentation of a group of *alaṁkāra*-s at the beginning of *KASS*,[1] Pratīhārendurāja polemically hints at divergent traditions concerning the classification of the figure *śliṣṭa*. He stresses that Udbhaṭa's (otherwise unnecessary, at that stage) mention of *sliṣṭālaṁkāra* being two-fold *(dvidhodāttaṃ tathā śliṣṭam)* aims at rejecting a mistaken opinion on the matter, and adds :

"In fact, Bhāmaha says that (*śliṣṭa*) is threefold : *tat sahotyupamāhetunirdeśāt trividhaṃ yathā*".[2]

The *pāda*-s quoted by Indurāja occur, in fact, in Bhāmaha's *Kāvyālaṁkāra*[3]. No more does Indurāja say about the controversy.

Nor do modern commentators go further. The *vipratipatti* concerning the number of *śliṣṭa's* "varieties" may indeed seem to be relatively unimportant, and to involve (as so many other controversies) just the Indian love for minute classifications, taxonomics, and mnemonics.

Still, there is something strange is this controversy. Udbhaṭa's twofold classification of *śliṣṭa*, which is said to diverge from Bhāmaha's in the number of its elements, is actually inconsistent with Bhāmaha's threefold one : it is based on totally different criteria. Udbhaṭa classifies *śliṣṭa* into *śabda* and *arthaśliṣṭa*, whereas Bhāmaha's varieties are named *sahokti*, *upamā*

The following abbreviations are adopted in this paper : *KA*=Bhāmaha, *Kāvyālamkāra; KAd* = Daṇḍin, *Kāvyādarśa; KASS* = Udbhaṭa, *Kāvyālamkārasārasamgraha; RKA* - Rudraṭa, *Kāvyālamkāra*.

1. *preyorasavadūrjasvi paryāyoktam samāhitaṁ / dvidhodāttaṁ tathā śliṣṭaṁ alamkārān pare viduḥ //* Udbhaṭa, *KASS*, IV.1 :

2. Indurāja, *Laghuvṛtti* ad *KASS*, IV.1 : *śliṣṭam iti / tathā udāttavad dvividhaṁ śliṣṭaṁ ityarthaḥ/ vipratipattinirāsārthaṁ cātra śliṣṭasya dvaividhyam uktam / bhāmaho hi - tatsāhoktyupamā -hetunirdeśāttrividhaṁ yathā / iti śliṣṭasya traividhyaṁ āha / ato vipratipattinirāsāya tathetyuktam.*- The oldest printed ed. of the *KA* (ed. K. P. Trivedi, as Appendix to The *Pratāparudrayaśobhūṣaṇa* of Vidyānātha, Bombay 1909; ed. B. N. Sarma and Baldeva Upadhyaya, Benares 1928) have *kramaśo* instead of *trividham;* Indurāja's quotation seems to be decisive. In any case, Bhāmaha states that *śliṣṭa* is threefold also in *KA*, III.1 : *ūrjasvi paryāyoktaṃ samāhitam / dviprakāram udāttaṃ ca bhedaiḥ śliṣṭam api tribhiḥ.*

3. *Kāvyā* III.17 cd.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

and *hetu*, as is stressed by Indurāja's very quotation.[4] The two terminologies, in other words, are not comparable. It means that the question does not rest simply on numbers. It must involve something more substantial.

Moreover, Bhāmaha's terminology is adopted by no other Sanskrit theorist we know of; nor does Udbhaṭa, nor Indurāja (nor any other among the ancients, to my knowledge) tells us what exactly do *sahokti, upamā* and *hetu* mean in Bhāmaha's analysis of *śliṣṭālamkāra*.

Modern commentators generally interpret the terms *sahokti, upamā* and *hetu* as referring to the *alamkāra*-s bearing the same names.[5] In a word, Bhāmaha would be alluding to the association of *śliṣṭālamkāra* with other *alamkāra*-s, an idea which is in fact central in most of the later theories on *śliṣṭa* and which has been, indeed, the focus of all the ample and extremely subtle discussions upon the nature of this figure of speech, precisely from Udbhaṭa's times onward.

But then, how could Udbhaṭa criticize Bhāmaha for using as a classifying criterion a notion which he himself accepted and propounded? It may be argued that the 'associative' nature of *śliṣṭa* is, nevertheless, not the ground for Udbhaṭa's classification of that *alamkāra* - it is introduced by him as a *lakṣaṇa* of *śliṣṭa*, therefore, transcending *bheda*-s.[6] But if Udbhaṭa believed that Bhāmaha somehow endorsed his own point of view, he would have probably enlarged Bhāmaha's enumeration, instead of rejecting it as too wide. Or, better still, he would have criticized Bhāmaha's classification on the grounds of quantity (why precisely those specific *alamkāra*-s, and only those?), not of quality (two instead of three). Thus, if Udbhaṭa's criticism does, as is believed, concern Bhāmaha's criteria of classification, this implies that, at least in Udbhaṭa's opinion, Bhāmaha ignored precisely the 'associative' nature of *śliṣṭa*. This is, in fact, not otherwise mentioned in the *KA*. In a word, *sahokti, upamā* and *hetu* cannot be *alamkāra*-s in *KA*, III.17.

Indeed, this assertion is not new. There are, actually, a few modern commentaries which do not explain *sahokti, upamā* and *hetu* in Bhāmaha as *alamkāra*-s. I am alluding to D. T. Tatacharya Siromani's *Udyānavṛtti* on

4. In fact, Indurāja could have quoted *KA*, III.1 (see Preceding note), which is more directly parallelled by *KASS*, IV.1. His choice is, therefore, highly significant - the more so, if we would suppose that his quotation is actually incorrect.
5. S. K. DE, *History of Sanskrit Poetics*, Calcutta 1960², vol. 2, p.56; G. Jenner, *Die Poetischen Figuren der Inder von Bhāmaha bis Mammaṭa*, Hamburg 1968, pp. 147-148, 154-155; E. Gerow, *A Glossary of Indian Figures of Speech*, The Hague-Paris 1971, pp. 292,306.
6. *ekaprayatnoccāryāṇām tacchāyām caiva bibhratām /*
svaritādiguṇair bhinnair bandhaḥ śliṣṭam ihocyate//
alamkārāntaragatāṁ pratibhaṁ janayat padaih/
dvividhair arthaśabdoktiviśiṣṭaṁ tat pratīyatām.
As to the exact purport of the notion of *pratibhā* in Udbhaṭa's outtock, this is another, very old, and very thorny, problem, which cannot be discussed here. It seems that, in any case, Udbhaṭa was the first one to explicity connect *śliṣṭalaṁkāra* with *some sort* of a necessary 'association' to another *alaṁkāra* : as to the nature of such as association, it is irrelevant to the point being raised in this paper *KASS*, IV.9-10 (ed. N. D. Banhatti)

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

KA (published in 1934), and to the English commentary on *KA* by C. Sankara Rama Sastri (published in 1956). According to this alternative interpretation, *sahokti* is, in Bhāmaha's, the same as *samuccaya* or syntactical coordination (*cakāravat*, in the *Udyānavṛtti's* words),[7] *upamā* is, in general, "comparison" *(upamā vācakaśabdavat),* and *hetu* is syntactic causality, i.e. the use of an ablative *(hetuvācakapañcamīyukta)*. This interpretation is perfectly consistent both with Bhāmaha's text and with his three *udāharaṇa*-s, exemplifying the three announced varieties of *śliṣṭa.*

As regards the text, it may, in fact, not be easy to understand why should Bhāmaha have connected *śliṣṭa* with such an odd triad of *alamkāra*-s as *sahokti, upamā* and *hetu*. The commonest and fundamental *upamā* (occupying, by the way, only the second place in the list), would be assigned a role similar to that of two definitely minor figures, *sahokti* and *hetu*. To the latter, moreover, Bhāmaha has previously denied a position among *alaṁkāra*-s.[8] And nowhere else in Sanskrit poetics is *śliṣṭa* explicitly associated with *sahokti* or *hetu*, though, as we know, later theorists (and, in a more general way, even Daṇḍin) tend to assign the widest scope possible to the 'associative' nature of *śliṣṭa*.

Let us come to Bhāmaha's *udāharaṇa*-s of *śliṣṭa*.[9] In the first example the *upamāna* and the *upameya*, whose similarity is justified by common (homonymic) attributes, are indeed connected through coordination (*ca*); in the second example, the same effect is got at through *iva*, stating a comparison; in the third one, the common and homoxymic attribute themselves are introduoed as ablatives : the similarity between *upamāna* and *upameya*, stated this time through the attribute *sadṛśa* (which excludes having both terms of comparison in the nominative case, with common attributes), is, therefore, justified through syntactical causality. On the other hand, the assumed *sahoktyalaṁkāra* in the first example does not correspond to Bhāmaha's definition, and its *udāharaṇa*[10] no adverb *saha* is present (as in the example in *KA*,[11]

---

7. Biswanath Bhattacharya, *Identification of two Citations in Udbhaṭa's Bhāmaha-vivaraṇa Fragments*, in Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, vol.27, 1-2, pp.43-45, also connects *sahokti* with *cakāra;* but at the same time he defines as the standpoint of Bhāmaha terms as *śabdaśliṣṭa, arthaśliṣṭa, rūpakapratibhotpattihetu,* etc., which are actually unkonwn to the *KA*.

8. *hetuś ca sūkṣmo leśo' tha nālaṁkāratayā mataḥ/*
samudāyābhidhānasya vakroktyanabhidhānataḥ// *KA*, II.86 :

9. *chāyāvanto gatavyālāḥ svārohāḥ phaladāyinaḥ/*
mārgadrumā mahāntaś ca pareṣām eva bhūtaye//
unnatālokadayitā mahāntaḥ prājyavarṣiṇaḥ/
śamayanti kṣites tapām surājano ghanā iva//
ratnavattvād agādhatvāt svamaryādāvilanghanāt /
bahusāttvāśrayatvācca sadṛśastvam udanvatā// *KA*, III.18-20 :

10. *tulyak āle kriye yatra vastudvayasamāśraye/*
padenaikena kathyete sahoktih sā matā yathā//
himapātāviladiśo gāḍhālinganahetavaḥ/
vṛddhim āyānti yāminyaḥ kāminām prītibhiḥ saha// *Ibid*, III.39-40:

11. III. 40.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

and there are no simultaneous actions (as required by the definition in *KA*, *tulyakāle kriye*); the similarity, in Bhāmaha's first example of *śliṣṭa*, rests on *guṇa*-s, not on *kriyā*-s. Such difficulties (or some of them) have, by the way, been noticed by Jenner and Gerow.[12]

It may seem, at this point, that too much insistence is being given on no problem at all. As has been said, the one which is believed to be the only possible consistent interpretation of *sahoktyupamāhetu* in *KA*, has already been stated (and more than fifty years ago !) : it is no discovery of my own. But what I would like to stress here is the fact that the other, inconsistent, interpretation still appears to coexist with it. Better still, the two interpretations are never confronted; they seem, instead, to ignore each other.[13] And the fact remains that the major studies on Sanskrit poetics, even those published or republished quite recently (in the sixties and seventies), either quote as unproblematic Bhāmaha's three *'alaṁkāra-s'* associated with *śliṣṭa*,[14] or hopelessly stress the inconsistency of his analysis of *śliṣṭalaṁkāra*.[15] And no scholar at all, to my knowledge, quotes the sources (whether oral, written, or derived from individual reading) of his own interpretation, which is in all cases taken for granted.

Finally, but most important, no one, as far as is known, has hitherto investigated upon the implications of the interpretation being supported here, which assigns to Bhāmaha what it could be called, for brevity, the "non-associative" analysis of *śliṣṭa*. And precisely on such implications is intended to dwell briefly.

The first one may concern the relationship of *śliṣṭālaṁkāra* to *upamālaṁkāra*. If Bhāmaha ignores the notion fo an association between *śliṣṭa* and other *alaṁkāra-s,* it may be argued, *upamālaṁkāra* is nevertheless, actually present in his second example, precisely through the indicator *'iva'*. Now, being it settled that the problem lies in trying to evince Bhāmaha's opinion rather than in analysing the example as such, we must assume that Bhāmaha sees in his second example a "comparison", but not an *alaṁkāra* (other than *śliṣṭa*). What is important to him is that *iva* defines a "variety" of *śliṣṭa* : not that it defines, or may also define, another *alaṁkāra*. In fact, Bhāmaha's overall definition of *śliṣṭa* points, from its very

---

12. May be *nirdeśāt* in *KA*, III.17 points precisely to the more generally syntactic, and not specifically 'figural', value of the terms *sahokti, upamā* and *hetu* ? G. Jenner, *op.cit.*, pp. 154-155; E. Gerow, *loc. cit.*
13. S. K. De, does not include Tatacharya's ed. in his bibliography on Bhāmaha; nor does G. Jenner, *op.cit.*. On the other hand, Tatacharya's ed. is actually mentioned in E. Gerow's bibliography *(op.cit.)*, but is apparently taken no advantage of in this connection – One would say that the fate which occurred to Bhāmaha's treatise itself (rejected, may be misunderstood, finally lost, and rediscovered, with no ancient commentary, only at the beginning of our century) is still lingering upon its modern commentaries. *op. cit.* (second, revised, ed.), vol. 1, p.57.
14. S. K. De, *loc. cit. supra,* note 5.
15. G. Jenner, E. Gerow, *locc. citt. supra,* note 12 (and not 5).

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

outset, to the establishment of an identification between "terms of comparison": *upamānena yat tattvam upameyasya sādhyate.*[16] That is to say, *śliṣṭa* always implies, according to Bhāmaha, a comparative relationship; which does not entail an actual 'association" between *alaṁkāra-s*. Otherwise, *upamālaṁkāra* would be a *lakṣaṇa* of *śliṣṭa*, whereas Bhāmaha states that *upamā* is no more than a *bheda* of *śliṣṭa*. This is not at all exceptional. So many other figures of speech involve a comparison, and this causes no controversy among the theorists.

In a word, the core of Bhāmaha's point of view on *śliṣṭa* is stated precisely at the beginning of his definition : *śliṣṭa* implies *aupamya*. Bhāmaha is the only Sanskrit theorist to explicitly assign *śliṣṭa* such a position;[17] and we may note that comparison, being *śliṣṭa*'s *lakṣaṇa*, is also the ground for *śliṣṭa* very *alaṁkāratā*. Hence also Bhāmaha's care in stressing the difference between *śliṣṭa* and *rūpaka* (another figure of "shortened comparison") : a difference to which he significantly devotes two *śloka*-s and a half.[18] No wonder he is the only one to mention this problem : it is central to him, and to him alone, as he alone sees *śliṣṭa* as a figure of (implied) comparison.[19]

---

16. *upamānena yat tattvam upameyasya sādhyate/*
guṇakriyābhyām nāmnā ca śliṣṭaṁ tad abhidhīyate//
This is the reason why, in analysing his examples, I have spoken of *upamāna*-s and *upameya*-s. One other problem has been thought to lie in Bhāmaha's mention of *guṇa, kriyā* and *nāman* in *KA*, III.14: E. Gerow, *op.cit.*, p.292, considers this to be a second triad of varieties of *śliṣṭa*. But *KA*, III.14 states the *lakṣaṇa*, not the *bheda*-s, of *śliṣṭa*: I believe this triad merely states the formal grammatical possibilities of double sense. It is, nevertheless, true that *nāman* seems not to be exemplified in the *udāharaṇa*-s: but, if *nāman* is not a *bheda*, this cannot be considered to be a major fallacy in Bhāmaha's analysis of *śliṣṭa*. Certainly there is no connection between *guṇa-kriyā-nāman* and *sahokti-upamā-hetu*: this is, in my opinion, fundamental. *KA*, III.14

17. Of course, I do not take into account Vāmana's classification of figures, according to which *all alaṁkāra*-s involve a similitude.

18. After which he proceeds to his concise statement about *śliṣṭa's traividhya*. This is the full text of *KA*, III, 15-17;
lakṣaṇaṁ rūpake' pīdaṁ lakṣyate kāmam atra tu/
iṣṭaḥ prayogo yugapad upamānopameyayoḥ//
śīkarāmbhomadasṛjas tuṅgā jaladadantinaḥ/
ityatra meghakariṇāṁ nirdeśaḥ kriyate samam//
śleṣād evārthavacasor asya ca kriyate bhidā/
tat sahoktyupamāhetunirdeśāt trividham yathā//
It is clearly incorrect to say that Bhāmaha considers *śliṣṭa* as "a variety of metaphor (*rūpaka*)" (E.Gerow, op.cit.,p.292;cfr. ibid., p.291). Moreover, it must be borne in mind that *rūpaka*, though based on syntactic devices which may recall our "metaphor", cannot be identified with metaphor as such, as it is a "figure" (*alaṁkāra*), and not a "trope" (*lakṣaṇā*) : G. Jenner, *op.cit.*,p.68; *Anandavardhana's*, *Dhvanyāloka. I principi dello dhvani*, a.c.di V. Mazzarino, Torino 1983, p.257.

19. By the way, Bhāmaha's criterion for differentiation between *śliṣṭa* and *rūpaka* is also theoretically most significant : it opposes simultaneous utterance (*yugapad prayoga:* see preceding note) to parallel utterance (*samam*). The two main modes of shortened comparison", the "metaphorical" one on the one hand (which has had a central importance in the history of Western poetics), and homonymy on the other (which has been, instead, much loved by Sanskrit theorists and poets), are thereby clearly set into light. – *Yaugapadya* defines homonymy in Bhartṛhari's, *Vākyapadīya*, II.462, and elsewhere. Our own Western tradition was not at all times aware of the differences between homonymy and metaphor: e.g., Aristotle defines as "homonyms" terms like "pleasure", "love", "good", which can be used "in more than one sense" : Arist., *Topica*, I.15.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Bhāmaha's three "varieties" of *śliṣṭa* are, therefore, the three main modes of expression which are capable of bearing out, or of 'indicating,[20] a comparisn implied by a poetic homonymy. In this light, Bhāmaha's definition turns out to be deeply coherent. And, I would add, strictly 'formal'. Bhāmaha's interest lies mainly in the forms of expression connected with a homonymic turn of speech. Such forms of expression are conceived of as 'indicators' of *śliṣṭa* : they have a syntactical, not an *ālamkārika* (or "figural") status.

Here lies, then, the point of Udbhaṭa's criticism to Bhāmaha. Udbhaṭa's starting-point in defining *śliṣṭa* is no more situated on the figural (rhetorical) level (comparison, as in Bhāmaha) : it is purely linguistic. *Śliṣṭālaṁkāra* is, in other terms, defined by Udbhaṭa as a linguistic phenomenon (or, if we prefer, a linguistic anomaly) : two meanings are related to one and the same sound (as Udbhaṭa puts it, to two 'coalescing' sounds).[21] Udbhaṭa's interest as a poetician is no more devoted to style alone, but to what precedes and motivates form or style : the relationship between the word and its object (or objects). This is also reflected in Udbhaṭa's very terminology. It is certainly not necessary to recall here the history of terms like *śabdaśleśa* and *arthaśleśa*:[27] it will be sufficient to remark that it is, in fact, the history of the progressive limitation of *śliṣṭa's* very right to have an independent position among *alaṁkāra*-s. In a word, the modes of expression which were, in Bhāmaha's analysis, only "varieties" of the "figure" of homonymy have, in time, swallowed it up : they have taken up the main 'poetical' role, while homonymy was reduced to a fundamentally linguistic phenomenon.

What has determined such a major change ? It is a pity that what is left of Udbhaṭa's *Bhāmahavivaraṇa* is too fragmentary to be of any help to us in this connection.[23] It would be much too simplifying, though, to state that Bhāmaha's point of view is less refined, or less theoretically aware, than that of the later theorists. His system shows, as has been said, a pretty strong internal consistency, which appears to be quite adequate to its own purposes. Certainly Bhāmaha's examples of *śliṣṭālaṁkāra* are structurally and stylistically "easier" than those of later theorists. Indeed, I would connect the later dismissal of his theory on *śliṣṭa* to a change (a development) in literary production and in literary taste.

---

20. The presence of a 'formal' detector (in our case, *ca*, or *iva*, or the ablative case) is probably considered to be necessary, as in common speech we tend to disambiguate homonyms (cf. again Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, II.314 ff.). Poetry violates the 'normal' laws of signification and comprehension, and stylistic devices are after all no more than the 'signals' of such a violation.

21. See *supra*, note 6.

22. See. E. Gerow, *op.cit.*, p.293-294, 306; and especially the ample and detailed discussion in M. C. Porcher, *Figures de style en sanskrit*, Paris 1978, pp.341 ff.

23. R. Gnoli, *Udbhaṭa's Commentary on the Kāvyālaṁkāra of Bhāmaha*, Roma 1962: the fragments relating to *śliṣṭālaṁkāra* are nos. 39a and 39b.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Homonymy is a good detector for poetic taste. A wider use of homonymy in poetry involves, much more than other literary techniques, a deeper skill, both active and passive, in handling the tools of linguistic signification, in other terms, it involves an increasing interest in linguistic theory rather than in pure stylistics. The more so, when it concerns a language as strictly regulated and conventionalized both on the grammatical and on the literary levels, as is the case, indeed, for Sanskrit. To sum up : Bhāmaha's definitions are 'formal' (and the term should be no pejorative) because Bhāmaha's object of study is style; in Udbhaṭa's times, linguistic theory had widely crept into *alaṁkāraśāstra,* and into the very 'making' of poetry. Thus a stylistic device, as *śliṣṭa* was in Bhāmaha's perspective, can be said, in another perspective, to pertain to *śabda* or to *artha.* Of course, such an integration of linguistics to poetics is precisely what made possible, at its climax, the birth and the diffusion of the *dhvani* theory, which is a major attainment in Sanskrit *alaṁkāraśāstra* (and in literary thought in general). But such an integration, especially at such levels, is not necessary to poetics as long as poetic style does not require it. Bhāmaha's examples do not require a full analysis of the semantic possibilities offered by homonymy : they can be analysed as mere stylistic devices, just like any other "ornament" (*alaṁkāra* : once again, the term should not be meant as a pejorative).

For instance, they do not envisage homophony (or imperfect homonymy). Homophony appears in Daṇḍin's *KĀd*, bearing a somewhat 'mechanical' denomination (referring to the "splitting up" of words.[24] Then, it appears in Udbhaṭa's *KASS* : this time, with direct reference to *śabda* and *artha* - that is to say, to semantics, rather than to stylistics. We may suppose that the spreading use of homophonies in literature (including such bewildering instances as *dvisandhānakāvya*-s)[25] called for new theories, aimed both at justifying the newer literary techniques and at differentiating them in terms of poetical 'value'.

Thus, if the "mature", and better known, history of *śliṣṭa* in Sanskrit *alaṁkāraśāstra* begins with the notion of an association of other *alaṁkāra*-s to *śliṣṭa*, such a notion appears to be no more than the necessary consequence of the introduction of linguistic criteria (relationship between *śabda* and *artha*) in the definition of *śliṣṭalaṁkāra* itself. In fact, the very same notion, as such, is by no means unknown to Bhāmaha. It appears in

---

24. *śliṣṭam iṣṭam anekārtham ekarūpānvitaṁ vacaḥ/*
tad abhinapadaṁ bhinnapadaprāyaṁ iti dvidhā// KĀd, II.310:

25. Most *dvisandhānakāvya*-s we know of seem to be much later; we may suppose that they started spreading in the lapse of time between Bhāmaha and Udbhaṭa. A *dvisandhānakāvya* is said to have been composed by one Daṇḍin, who is uncertainly identified with the author of *KĀd*: V. Raghavan, *Bhoja's Sṛṅgāraprakāśa*, Madras 1963, pp.837 ff.; D.K. Gupta, *A critical study of Daṇḍin and his works,* Delhi 1970, p.59; A.K. Warder, *Indian Kāvya Literature,* vol. IV, Delhi-Varanasi-Patna 1983, p.166.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

saṁsṛṣṭyalaṁkāra[26] (and the example in *KA,* III.50 does actually involve *śliṣṭa*, together with *vyatireka*); and it also appears in *utprekṣāvayav-ālaṁkāra*,[27] which is said to be *śliṣṭāsyārthena saṃyuktaḥ*. But there is no need, in Bhāmaha's system, for introducing such a notion in the definition of *śliṣṭa* : the function of *śliṣṭa* as an *alaṁkāra* lies precisely in its necessarily implying a comparison (*upamānena yat tattvam upameyasya,* as we have seen).[28] This is enough to guarantee its *alaṁkāratā*, and no worry need arise about anomalous linguistic phenomena, which pertain to different levels of analysis.

Udbhaṭa's *alaṁkārāntarapratibhā* is thus functionally necessary to explain that peculiar quality of *śliṣṭa* which Bhāmaha identifies in its capability of stating an *upamānena upameyasya tattvam.* And it is necessary as a *lakṣaṇa* : otherwise, the definition of *śliṣṭalaṁkāra* would be identical to the linguistic definition of homonymy / homophony.

To tell the truth, this is exactly what happens in Daṇḍin's *KĀd,* whose only *lakṣaṇa* for *śleṣa* is *iṣṭam anekārtham ekarūpānvitam vacaḥ.*[29] There is a reason for that : Daṇḍin's second *udāharaṇa,*[30] which is by the way precisely an example of *bhinnapadaśleṣa,* does not seem to imply any comparison (nor any other connection, logical or 'figural') between its two meanings. In other terms, Daṇḍin's *śliṣṭa* is, from the point of view of its definition, nearest to (linguistic) homonymy / homophony in general, with no added stylistic (or 'poetic') qualifications.[31]

So, this is a third point of view on poetic homonymy : there exists a "pure" *śliṣṭa*, whose two meanings are not connected to each other, either as terms of a comparison, or as elements of another *alaṁkāra*. Such a point of view was also implicitly rejected and corrected by Udbhaṭa, precisely

---

26. *vāra vibhūṣā saṁsṛṣṭir bahvalaṁkārayogataḥ/*
racitā ratnamāleva sā caivam uditā yathā//
gāmbhīryalāvaṇyavator yuvayaḥ prāyaratnayoḥ/
sukhasevyo janānāṁ tvam duṣṭagrāho', mbhasāṁ patiḥ. KA, III.49-50
27. *śliṣṭasyārthena saṁyuktaḥ kiṁcid utprekṣayānvitaḥ/*
rūpakārthena ca punar utprekṣāvayavo yathā //
tulyodayāvasānatvād gate 'staṃ prati bhāsvati/
vāsavāya vāsaraḥ klānto viśatīva tamogṛhaṁ//
This *alaṁkāra* is ignored by later theorists, with the only exception of Vāmana. *KA*, III.47-48
28. *KA,* III.14 (see *supra,* note 16).
29. *KAd,* II.310 : see *supra,* note 24.
30. *doṣākareṇa sambadhnannakṣatrapathavartinā/*
rājñā pradoṣo mām ittham apriyaṁ kiṁ na bādhate// KAd, II.312 :
Daṇḍin's first example (which is, by the way, based on a homonymic *nāman* - cfr. above, note 15-) can, on the contrary, imply a comparison between its two meanings, thought quite differently from Bhāmaha's position, it contains no formal stylistic 'indicators' of the comparison itself :
asāvudayam ārūḍhaḥ kāntimān raktamaṇḍalaḥ/
rājā harati lokasya hṛdayam mṛdubhiḥ karaiḥ// (*KAd,* III.311).
31. I suppose that what, in Daṇḍin's view, marks the poetic status of *śliṣṭa* (as opposed to the common linguistic use of homonymy) is the fact that the *alaṁkara's* double sense (*anekārtham:* see above, note 23) is said to be *intended* by the speaker/writer (*istam*)- whereas in common speech ambiguities are incidental and need disambiguation.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

through the notion of *alaṁkārāntarapratibhā* as a *lakṣaṇa* of *śliṣṭa*; but it was not lost sight of by later theorists: it reappears, and in much more radical terms, in Rudraṭa, in Tilaka, and in Ānandavardhana himself.[32] Actually, the notion of a "pure" *śliṣṭa*, involving no other *alaṁkāra*, became necessary to those theorists who, opposing Udbhaṭa, considered the *alaṁkāra* accompanying *śliṣṭa* to be predominant on *śliṣṭa* itself. This amounts to saying that,to those theorists, Bhāmaha's *śliṣṭa* had already lost any possible signification as an *alaṁkāra*.

Nevertheless, Daṇḍin also mentions (but not as a *lakṣaṇa*) the peculiar capability of *śliṣṭa* of associating with other *alaṁkāra*-s. But he finds no difficulty in introducing such a manifold peculiarity both as "varieties" of the other *alaṁkāra*-s (*śliṣṭarūpaka, śliṣṭārthadīpaka, śliṣṭākṣepa, saśleṣavyatireka*, etc.), and as aspects of *śleṣa* itself.[33] In fact, Daṇḍin gives *śleṣa* such a wide scope of action, that it comes again very near to losing its status as a regular *alaṁkāra* when he states its omnipresence in all poetical turns of speech.[34]

To sum up, we come across three different definitions of (or "points of view" on) *śliṣṭālaṁkāra* in the earlier history of Sanskrit poetics. According to the first one, *śliṣṭa* is a figure involving comparison (like *rūpaka*, but radically different from *rūpaka* in that it uses homonymy); its

---

32. Rudraṭa's examples of *śabdaśleṣa* (*RKA*, IV.1-30) do not involve any comparison; only at a second stage does Rudraṭa state that *śabdaśleṣa* may imply a "touch" of figures of comparison (*upamā* or *samuccaya*; cf. *infra*):
bhāsāśleṣavihīnaḥ spṛśati prāyo 'nyam apy alaṁkāram/
dhatte vaicitryam ayaṁ sutarām upamāsamuccayayoḥ//
sphuṭam arthālaṁkārāvetāv upamāsamuccayau kiṁ tu/
āśritya śabdamātram sāmānyam ihāpi sambhāvataḥ// (*RKA*, IV.31-32).

Rudraṭa doesn't mention a possible association between *arthaśleṣa* and other *alaṁkāra-s*, though his ten "pure" (*śuddha: RKA*, X.2) *arthaśleṣa-s* do imply a connection between their two meanings. His commentator, Nami-sādhu, is, nevertheless, more explicit: *arthaśleṣa* can unite with other figures, thus becoming "infinite" (comm. on *RKA*, X.2). Tilaka, in his *Vivṛti* on Udbhaṭa's *udāharaṇa*-s for *śliṣṭa (KASS, IV.25-27, ed.cit., pp.39 f.)*, rejects Udbhaṭa's definition, and subsumes *śliṣṭa* under *upamā* elsewhere (*Vivṛti ad KASS*, V.24, *ed. cit.*, p.47) he quotes an instance of "pure" *śleṣa* (the anonymous stanza *yena dhvastamanobhavena...)*, as evidently inconsistent with Udbhaṭa's point of view (but not with his own). Ānandavardhana quotes the same stanza *yena dhvasta...* as an instance of *śleṣālaṁkāra*, differentiating it both from the explicit association of *śleṣa* with another *alaṁkāra* (in Udbhaṭa's sense) and from *śabdaśaktimūladhvani* (*Dhvanyāloka*, II.21, *vṛtti*). His position is quite excentric, in that he accepts both Udbhaṭa's point of view and that of "pure" *śleṣa* : he can do so, as his criteria are thoroughly original, and take into account both the existence of a connection (or of no connection) between the two meanings of homonymic utterance, and the *vācyatā /vyangyatā* of such a connection.

33. *Prāg eva darśitāḥ śleṣāḥ* : *KĀd*, II.313.

34. *Vakrokti; KĀd*, II.363. Though this paper is concerned with what I call the 'evolution' of the notion of *śliṣṭa*, I shall not make any statement about Daṇḍin's chronology in relation to Bhāmaha. Daṇḍin seems to have in mind a much more refined literary context (and audience) than Bhāmaha; but then, so many other factors must be taken into account (e.g., geographical collocation, audience, purpose of the treatise) that the problem is most likely to remain unsolved.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

"varieties" are modes of expression, syntactic devices indicating and motivating such comparison. From the second point of view, *śliṣṭa* identifies, most generally, with homonymy and homophony, when the two meanings are both intended but even though unrelated to each other. It can also associate with other *alaṁkāra*-s and, in general again, be present in any *vakrokti*; though it is classified as an *alaṁkāra*, no need is felt, in such cases, to state some sort of hierarchy between *śleṣa* and the accompanying figure. Thirdly, *śliṣṭa* is conceived of as homonymy or homophony, but necessarily associated with another *alaṁkāra*, whose presence is defined as a *pratibhā*. Now, only in the first definition examined here is *śliṣṭa's alaṃkāratā* formally undisputable; and precisely the first definition (Bhāmaha's) has been completely dismissed by the later theorists (and misunderstood in our own times). Marie-Claude Porcher has remarked that *śliṣṭa* is "ā la fois interieur at exterieur a la classification des figures", and "bien evidemment, autre chose qu'une figure";[35] nevertheless, I would not be quite sure that Bhāmaha was, from an absolute point of view (if, indeed, such a point of view does exist), wrong. On the contrary, I would say Bhāmaha teaches us that it is possible, after all, to envisage *śliṣṭa* as an *alaṁkāra* in the fullest sense. But an *alaṁkāra* is part of a system, and the system works as a whole. My suggestion is that the refinement of style in Sanskrit literature had the effect of multiplying *śleṣa*-s in practice and in theory: Rudraṭa's case is emblematic. At the same time, new criteria for 'poetry' were looked for, and homonymic polysemy was multiplied further. Stepping over the boundaries of mere *alaṁkāratā*, it entered the realm of *dhvani*, while *śabdaśleṣa* became no more than verbal play, and what was finally left to *arthaśleṣa* (the 'original' *alaṁkāra*) was something very near to our metaphor. At the end, double sense is identified with double reference.[36]

Oddly enough, exactly the opposite direction has been followed by European rhetorics and poetics. Our tradition ignored the 'figural' functions of homonymy for centuries (but for a small, and often disliked, group of "figures of word" - verbal play - and of repetition).[37] Only at a certain, and very peculiar, stage do we find equivocation defined as a variety of metaphor (Emanuele Tesauro's *'Metafora di Equivoco*").[38] And pour cause : metaphor had by then become the central figure of speech, charged with the major polysemic effects; very much as had happened to *śleṣa* in Sanskrit tradition. In both cases,

35. M.C. Porcher, *op.cit.,* p.336.

36. I am alluding to Mammaṭa's point of view, and especially to Jagannātha's, about which see again the exhaustive analysis by M. C. Porcher, *op. cit.*, pp.348-359.

37. *Antanaclasis* especially, with its varieties : see H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik,* München 1967 (1st ed. 1949), § 292. I myself have been examining at greater length the literary use of homonymy in the Indian and Western traditions in my Doctoral Dissertation entitled *Le parole dell' ambiguita: poetiche dell' omonimia* (Roma 1987), published by I.R. Mulino, Bologne, 1991.

38. E Tesauro, *Cannocchiale Aristotelico,* Venezia 1702 (1st ed. 1655), cap. VII, pp. 222-241.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

identification with polysemy in general amounts to virtually losing individuality as a proper figure.

The evolution of *śleṣa* in Sanskrit poetics is, therefore, not, in my opinion, a direct and necessary consequence of its homonymic-polysemic essence; though it is, of course, connected with the manifold aspects of homonymic signification. But connections between poetics and logic, logic and linguistics, poetics and linguistics, are, indeed, extremely complex, and far from having been thoroughly explored, even nowadays.

Coming back to Bhāmaha, I do not know what is the original source of the interpretation of *KA*,[39] which has been mentioned at the outset of this paper, viewing *sahokti, upamā* and *hetu* as *alaṁkāra*-s. I suspect it is rooted in the Indian tradition itself, which has been for such a long time used to invariably connecting the idea of *śliṣṭa* with that of an associated *alaṁkāra*. If this is the case, I shall briefly add one last remark. After treating his eight varieties of *śabdaśleṣa*, Rudraṭa introduces a few instances of *śleṣa* accompanied by a "touch" of *upamā* and *samuccaya*.[40] Now, his example of *samuccaya-śleṣa* is structurally identical to Bhāmaha's example of *sahoktiśliṣṭa*.[41] May we suppose that the 'figural' interpretation of Bhāmaha's triad *(sahokty-upamā- hetu)* is somehow connected with Rudraṭa's analysis (and with its theoretical backgrounds)?

■ ■ ■

---

39. III.17.

40. *RKA*, IV.31: see above, note 30 *Samuccaya*, consisting in a comparison stated through coordination, is an *alaṁkāra* appearing for the first time in Rudraṭa's treatise (*RKA*, VIII.103; a second, different *samuccaya* is defined in *RKA*, VII.19-29). E. Gerow, *op.cit.*, p.171, is wrong in reading *samuccayopamā* as referring to a single *alaṁkāra* : the compound has a dual ending.

41. *vasudhāmahitasurājitanīrāgamanā bhavāṁśca varṣāśca*. *RKA*, IV.34 ab: Bhāmaha's *udāharaṇa* containing *sahokti* (KA, III.18) is quoted *supra*, note 9. But *Rudraṭa's* example is based on *sabhaṅgaśleṣa* (homophony), which together with the opposition between *śabda* and *arthaśleṣa*, is unknown to Bhāmaha.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

SOME REMARKS ON PHILOSOPHICAL BACKGROUND OF DHARMAKĪRTI'S WORKS

Prof. Karunesh Shukla, Gorakhpur

Within the Indian Buddhist tradition the logical school came into existence and flourished within the fold of the *Yogācāra Vijñānavāda* which has a leaning towards the criticism of the material existence of the phenomenal world. Maitreyanātha and Asaṅga are regarded by the tradition to head the lineage of teachers of this school of Indian logic. Jñānaśrīmitra's assertion[1] testifies to the lineage of the logical school beginning with Maitreya, Asaṅga and Vasubandhu and developed in the works of Dignāga, Kumāranātha, Dharmakīrti, Prajñākara and other teachers commenting on the works of Dharmakīrti and authoring independent treatises on aspects of Buddhist logic. The Tibetan tradition differentiates between the twofold Yogācārins basing their philosophical enunciations on the scriptures *(āgamānusāriṇaḥ)* and on the logical tenets *(nyāyānusāriṇaḥ)*.[2] In the former category we find Asaṅga and Vasubandhu, whereas in the latter category pure logicians namely, Dignāga and his followers are met with.

The Buddha preached the transitory character of the visible world. The five *Khandha-s* (Skt. *Skandha-s*) are termed as illusory and as phantom[3]. This analysis of the evanescent character of the phenomenal existents led to the doctrine of instantaneous being. The causal efficacy *(arthakriyākāritva)* in its momentary form came to be regarded as *paramārthasat* (existent)[4].

1. *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, ed. A. L. Thakur, Darbhanga, 1957, p.506, 508.

2. See, E. Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, Being a Manual of Buddhist Monism*, the Work of Arya Maitreya with the commentary by Arya Asaṅga, Tr. from the Tibetan, *Acta Orientalia IX*, 1931, p.99.

3. *Sabbe dhammā aniccā 'ti yadā paññāya passati/*
Atha nibbindati dukkhe esa maggo visuddhiyā//Dhammapada.
Aniccā bata saṅkhārā uppādavvaya dhammino/ Also,
Phenapiṇḍūpamam rūpaṁ vedanā babbulūpamā/
Marīcikūpamā saññā saṅkhārā kadalīnibhā//
Māyūpamañca viññāṇaṁ desitādiccabandhunā//, Saṁyutta Nikāya, (PTS), III.142.

4. *Arthakriyākārtitvam sattvam; Arthakriyā samarthaṁ yat tad atra paramārthasat, Pramāṇavārttika,* III.3, p.175.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

The Yogācāra doctrine of the non-existent character of the visible world[5] has been in the background of the transitory, unique discrete *(sva-lakṣaṇa)* and momentary nature of phenomenal existents later on developed in the logical school of Indian Buddhism, particularly in the works of Dharmakīrti and his followers.

Dharmakīrti accepted the Sautrāntika view-point in elucidating the object of the two means of valid knowledge *(pramāṇa-s)* namely, *pratyakṣa* and the *anumāna*. He regards *sva-lakṣaṇa* as the object of *pratyakṣa* and *sāmānyalakṣaṇa* as the object of *anumāna*. This view has been developed from the Sautrāntika leaning of our author, as the Yogācāra view-point regards all *pratyakṣa* as *'bhrānta'*. Dharmakīrti wrote *Nyāyabindu* from the Sautrāntika view-point which elucidates *pratyakṣa* as *kalpanāpoḍham abhrāntaṃ.*[6]

While elucidating the unreal nature of the visible world, Dharmakīrti adduces fresh arguments to prove the identity of object and its cognition and concludes that the object and its cognition are met with together hence their separate existence cannot be accepted *(Sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ).*[7]

If the form of the cognition is different from that of the object, then the object-form is irrelevant as it is never cognised. Therefore, only cognition is real, the dual of the knower and the known object is erroneously experienced and hence it should be totally discarded. Only valid cognition *(avisaṃvādaka Jñāna)* is real and is experienced as an epestemological entity.[8]

In the same strain, Dharmakīrti also relates the non-intrinsicness of the worldly objects, obviously on the basis of the Mādhyamika view-point.[9]

The period when Dharmakīrti flourished on the philosophical scene in the seventh century A.D., all philosophical discussions in the orthodox and traditional Vedic exegetical system of *Pūrva Mīmāṃsā* represented by Kumārila Bhaṭṭa whose contemporary Dharmakīrti was laid stress on the eternal character *(nityatva)* of the phoneme *(Varṇa)* and thereby of the word *(Śabda)*, which developed in the light of the impersonal origin of the Vedic texts *(Vedāpauruṣeyatvavāda)*. Thus, the Mīmāṃsakas, the first rate *āgamavādin-s* among the traditional orthodox philosophers, held that the relation of word and its meaning was innate[10]. Knowledge was self-evident

---

5. Vasubandhu, *Viṃśatikā*, v.1.-a, b.
6. *Tatra pratyakaṣaṁ kalpanāpoḍhamabhrāntaṁ*, *Nyāyabindu*, I.4., *Bibliotheca Buddhica*, VII, Reprint, 1977, Tokyo, p.6.
7. Quoted by Vācaspati Miśra in Bhāmati, II, 2.28, p.469 (Nirnaya Sagar Press, Bombay, 1934 Ed).
8. *Ibid*, I.1 sq. (pp.3-5) *Nyāyabindu*, I.1 Dharmottara's *Nyāyabinduṭikā*, p.3.
9. *Pramāṇavārttika*, II.26-27 (p.199).
10. Jaimini, *Mīmāṁsā Sūtra*, I.1.5.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

(svataḥ-pramāṇa)[11] as it contained impersonal knowledge based on the *Śruti*-s uncontaminated with phenomeal or personal defects. The verbal knowledge, according to them, was self-evident, self-luminous and eternal[12]. They also regarded Āgama or *Śruti*-s as *Nitya.*[13] In this view-point they were followed by *Advaita-Vedāntin-s* who also maintained the eternal character of word in the form of *Śruti*-s and propounded the eternal nature of the Absolute Brahman, Omniscient, Omnipotent and Omnipresent.

Buddhists led by Dharmakīrti, on the other hand, maintained the non-eternal and mutable character of the world, questioned the validity of Vedic scriptures and turned aside the tenability of Āgama as a separate means of Valid knowledge, in addition to enunciating the dependent origination of wordly existents.[14] Dharmakīrti has the credit of shifting the stress of philosophical and epistemological analysis from *prameya-s* to *pramāṇa-s.* He further established the serial continuum of momentary existence in place of eternal entities maintained by the philosophers of the rival systems and rejected the validity of traditional Vedic Āgamas as well as eternal entities of *Ātman. Iśvara* and the like. He is the greatest logician of medieval times who has not only revolted against the traditional Brahmanical *Nyāya*-themes and methods, but has attracted either reference or criticism of first-rate philosophers of all shades and folds of Indian tradition, namely, Śaṅkara, Kumārila, Siddhasena Diwākara and others who were either his contemporaries or followed him.

The number of means of valid cognition had been regarded three in the pre-Dignāga Buddhist Yogācāra tradition. Thus in Asaṅga's works, *pratyakṣa, anumāna* and *āptāgama* have been accepted as the three means of valid cognition. Asaṅga[15] mentioned *hetuvidyā*[16] or philosophical colloquium of the age, a tradition which was continuing from the time of

---

11. Kumārila Bhaṭṭa, *Śloka Vārttika, Codanā Sūtra*, 47, *Mānameyodaya,* Ed. C. Kunhan Raja and S. Suryanarayana Shastri, Madras, 1933, II.58, p.176.

12. Cf. *Mānameyodaya,* p.176 sq.

13. Kumārila Bhaṭṭa, *Ślokavārttika, Codanāsūtra*, vs. 13,14,207,35,37,40,200 etc. vide, also *Tattvasaṅgraha : Śrutiparīkṣā*, a (Vs. 2084-2350) *Mīmāṃsā Bhāṣya,* I.1.5, I.1.19. *Mānameyodaya*, p.107-8; See also, *Jaiminīyanyāyamālāvistara,* I.1 *Mīmāṁsā Bhāṣya,* 1.1.5; I.1.9.

14. Vide, *Pramāṇa-Vārttika,* II.1.8.. and elsewhere.

15. *Śrāvakabhūmi,* ed. Karunesh Shukla, Patna, 1973, p.142; *Bodhisattvabhūmi,* ed. N. Dutta, Patna, 1967, Cf. *Abhidharmasamuccaya* P. Pradhan, Vishwabhāratī, 1949, p.81.

16. *Yogācārabhūmiśāstra* of Asaṅga, Vol. I. ed. V. Bhattacharya, Calcutta, 1957, p.118 *(Savitarkādibhūmiḥ Ṣaṣṭhi),* in *Bodhisattvabhūmi*, pp. 68-69, *hetuśāstra* has been mentioned as a science, alongwith *Śabdaśāstra* and *Cikitsāśāstra* as *bāhyakāni Śāstrāṇi,* i.e. the sciences out of the domain of the Buddhist love which intended to enunciate the way leading to the acquisition of *Nirvāṇa*. This suggests that the Buddhists beginning from Asaṅga borrowed the Science of reasoning from other traditions, i.e. mainly from the Brahmanical tradition.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

the Upaniṣads[17]. The seven aspects of *hetuvidyā* have been enumerated by Asaṅga and each one of these has been analysed with minor details worked out. These are - *vāda, vādādhikaraṇa, vādādhiṣṭhāna, vādālaṅkāra, vādanigraha, vādaniḥsaraṇa* and *vāde bahukarā dharmāḥ*.[18] The *vādādhiṣṭhāna* has been analysed under two heads, the *sādhyārtha* which is twofold, the natural *(svabhāva)* and the specific *(viśeṣa)*, and *sādhana*, which is eightfold. The eightfold *sādhana* comprises the proposition *(pratijñā)*, probans *(hetu)*, example *(udāharaṇa)*, similarity *(sārūpya)* and dissimilarity *(vairūpya)* in addition to the threefold means of valid cognition, namely, the perception *(pratyakṣa)*, inference *(anumāna)*, and verbal cognition or scriptural authority *(āptāgama)*.[19]

Both Dignāga and Dharmakīrti followed Asaṅga, and Vasubhandhu and based their descriptions of *pramāṇa*-s on Asanga's elucidation. Asaṅga had defined *pratyakṣa* as the kind of knowledge that is neither invisible, unconceived, unconceivable or mistaken and is not illusioned *(yad aviparokṣamanabhyūhit-amanabhyūhyamavibhrāntañca)*.[20] A cognition not comprising sevenfold illusions *(bhrānti-s)*, namely, *saṁjñā bhrānti, saṁkhyā, samsthāna, varṇa* and *karma* as an object of perception.[20-a]

Thus, it may be noted that Dignāga's definition of *pratyakṣa* is primarily based on the definition presented by Asaṅga and Vasubandhu.[21] Dignāga defines *pratyakṣa* as *pratyakṣaṁ kalpanāpoḍhaṁ nāma-jātyādyasamyutam (Pramāṇasamuccaya)* which has been further elucidated by Dharmakīrti :

Pratyakṣaṃ kalpanāpodhaṃ pratyaksenaive siddhyati/

Pratyātmavedyah sarveṣāṃ vikalpo nāma saṃśrayaḥ//

saṃhṛtya sarvataś cintāṃ stimitenāntarātmanā/

sthito' pi cakṣuṣā rūpamīkṣate sākṣajā matiḥ//

(Pramāṇavārttika)

It is quite possible that Dharmakīrtis' definition of *pratyakṣa* elucidated the view-point of Dignāga, but the insertion of the word *abhrānta* therein has

17. See *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III - IV.

18. *Śrāvakabhūmi Manuscript*, Folio 2B, leaf 6, lines 3-4 (intruded portion of the *(Cintamaya Bhūmi)*.

19. *Ibid*, Folio 2A, leaf, 7, line (6-Folio 2B, leaf 7, Line 4.

20. Vide, *ibid*, Folio 2B, leaf 7, Line 6-Folio 2B, Leaf 8, Line 1.

20A. Vide, *Ibid*, Folio 2B, Leaf 8, Lines 2-3.

21. Vasubandhu defines *pratyakṣa* as *tato' rthād vijñānaṁ pratyaksaṁ* (quoted by Vācaspati Misra in *Nyayavārttikatātparyaṭikā*, p.99). *Cintāmayī Bhūmi* (Introduced, portion in the *Śrāvaka bhūmi* Manuscript, Folio 2B, leaf 8, lines 2-3).

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

been taken from the description of *pratyakṣa* as elucidated in the *Cintāmayī Bhūmi* of the *Yogācārabhūmiśāstra* of Asaṅga.[22] The concept of *āptāgama* as *sarvajñabhāṣita,*[23] spoken by the omniscient, was later on accepted by the adherents of all the schools of Buddhist philosophy, hence, this was dropped from the list of *pramāṇa*-s by Dignāga and Dharmakīrti.[24] It is also noteworthy that the doctrine of three *pramāṇa*-s had its origin in the Brahmanical and the Āgamic sources, but the mentalistic schools of Vasubandhu and his followers did not accept it as a separate means of valid cognition. It goes without saying that the concept of *anumāna,* specially the *parārthānumāna* was evolved by Dharmakīrti in view of the *trirūpa liṅga* propounded by Dignāga. This doctrine pre-supposes the criticism and counter-criticisim of the epistemes and their logical analysis by the Brahmanical and the Buddhist logicians.

Interestingly, the Vaiśeṣikas and the Buddhists developed the doctrine of two *pramāṇa-s.*[25] The Vaiśeṣikas further inserted the idea of Personal God (*Iśvara*) in their philosophical theme and cosmological elucidations.[26] The two-*pramāṇa*-doctrine and *Iśvaravāda* originated in the Vaiśeṣika circles under the influence of the Pāśupata sect of the Śaivite fold.[27] It is quite probable that the Pāśupatas had a distinct influence, though

22. *Ibid,* loc. cit.

23. Interestingly, Asaṅga adduces three reasons for recognising *āptāgama* as a separate means of valid knowledge for elucidating the sayings of the Omniscient (i.e. the Buddha) as one not opposed to the original sayings *(pravacanāvirodhataḥ),* as opposed to the worldy afflictions *(Saṅkleśapratipakṣ ataḥ)* and also as not opposed to *lakṣaṇa (laksaṇāvirodhataḥ). Śrāvakabhūmi* Manuscript, Folio 2B, leaf 9, lines 2-3.

24. In the Buddhist logical tradition Asaṅga maintained that for clarifying the objects inference to another person (i.e. *parārthānumāna*) was essential. Its five parts were traditionally accepted by the Brahmanical Nyāya-teachers. These are proposition *(pratijñā)*, example *(udāharaṇa),* probans *(hetu),* illustration *(upanaya)* and conclusion *(nigamana),* which were accepted by Asaṅga and Vasubandhu (*Tarkaśāstra*, Nanjio, No.1252). According to Vasubhandhu, in debates, five-fold *anumāna* was essential, but in ordinary use only two parts i.e. proposition *(pratijñā)* and the middle term *(hetu)* were essential. In view of this, Dignāga accepted three parts in the syllogistic inference. These are the minor term *(pakṣa)* and the middle term *(hetu), liṅga* or *Sādhana*) and example *(dṛṣṭānta),* vide Vidyābhushana, *ibid*, pp. 281-82 sq. 310 sq. *Seven Works of Vasubandhu,* ed. Stefan Anacker Delhi 1986, pp. 31-34.

25. Cf, *Pratyakṣānumāne eveti vaiśeṣikabauddhāh, Yuktidīpikā ad Sānkhyakārikā,* ed. R.C. Pandey, Delhi 1967, p.31.

26. Vide, Prasāstapāda, *Padārthadharmasaṅgraha,* with *Vyomavatī,* ed. by Gauri Nath Shastri, Varanasi 2039 V.E., pp.95.

27. The Pāśupatas held three *pramāṇa-s, Pratyakṣa, anumāna* and *āgama,* vide, *Hindi Viśvakośa,* vol. XIII by N. N. Vasu, Calcutta. 1927 p.401, sq.; the Buddhists originally adhered to this view-point but later on dropped the third *pramāṇa* (*āgama* or *āptāgama*). This view-point is explicit in the works of Dignāga and Dharmakīrti, vide *Nyāyabindu,* I.2-3; *Pramāṇavārttika,* II.1 (p.69). See also *Pramāṇasamuccaya,* Chapter I (Tibetan text with Sanskrit quoted by Vidyābhushana, *ibid*, p. 277;

Pratyaksamanumānañca pramāṇam hi dvilakṣaṇam/
Prameyam tatra siddhaṃ hi na pramāṇāntraṃ bhavet//

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

indirect, on the two-*pramāṇa* theory of the post-Asaṅga Buddhist logicians which Dharmakīrti inherited in the background.

Dharmakīrti flourished in an age of intellectrual ferment when almost all systems of thought were in a developing or culminating stage and no philosopher or theoretician of the age was either unaware of or uninfluenced with the prevailing cultural currents and cross-currents and the metaphysical and epistemological approaches of the rival systems or the shades of thinking he belonged to. Thus, Vātsyāyana, Uddyotakara, Praśastapāda, Candramati, Gauḍapāda, Nāgārjuna, Āryadeva, Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga, and Dharmakīrti on the other side as also the traditional Śaiva, Pasūpata, Pāñcarātra and Jaina teachers of the age were conversant with the view-point of other traditional thinkers. All of them had inherited a direct or an indirect impact of the other systems and traditions of thought on their basic doctrinal suppositions and elucidations. Thus, Gauḍapāda, Kumārila, Śaṅkara, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga and Dharmakīrti had either influenced each other or had in their background an indirect impact of the rival religio-philosophical cultural trend.

Dharmakīrti was not alien to these religio-philosophical impact of prevailing cultural trends. While he accepted the two grades of reality, *saṁvṛti* and *paramārtha* in the *mahāyānic* background, but interpreted them from his own stand-point and elucidated the *paramārthasat* as the causal efficacy in momentary form.[28] He also interpreted the mahāyānic concept of *Cittamātra* or *Vijñaptimātra* as *svasaṁvedana*.[29] This doctrine equally presupposes the Upaniṣadic conception of *svaprakāśa ātman* and the *vijñaptimātra* doctrine of the Yogācārins. The negation of the existence of phenomenal objects and the elucidation of their non-intrinsic character presupposes the Mahāyānic and Mādhyamika background of Dharmakīrti. The Sautrāntika *Sākārajñānavāda* doctrine has influenced Dharmakīrti's formulation of the doctrine that phenomenal objects do not exist.[30] While the doctrine of *manovijñāna* pre-supposes the indirect influence of the Śaivite, the Vaiṣṇavite and the Upaniṣadic view-points., the three grades of truth have been accepted by Dharmakīrti, obviously under the influence of Maitreyanātha and Asaṅga. His elucidation of *Paramārtha* reminds us of Nāgārjuna's elucidation of *tattva* and *dharmatā* as *nirvikalpa* and *pratyātmavedya*.[31] The *trikāya* doctrine accepted by him reminds us of the influence of Vaiṣṇava *avatāra*-doctrine on Mahāyāna in general and Dharmakīrti in particular. In elucidation of *nirvāṇa* as extinction of craving Dharmakīrti follows the view-point of Nāgārjuna.[32]

---

28. *Pramāṇavārttika*, ed. Rahula Sāṅkṛtayāyaṇa, Patna, 1953, III, 3-4 (p.175 sq.).

29. *Ibid.*, III 327-31.

30. *Ibid.*, III 303-336.

31. *Mādhyamika Kārikā*, XVIII, 3-6.

32. *Mādhyamika Kārikā*, XVIII.6, *Pramāṇavārttika*, II-272 sq. pp.162-64.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Thus, Dharmakīrti, having in background the Buddhist Sautrāntika Yogācāra and the Mādhyamika view-points, elucidated the epistemological analysis of the traditional Buddhist thought which had been advocated much earlier to have been analysed independent of any traditional faith or reverence;

"Tāpācchedācca nikaṣāt suvarṇam iva paṇḍitaḥ/
parīkṣya bhikṣavo grāhyam madvaco na tu gauravāt//

(Jñānasārasamuccaya).

It is in this background that Dharmakīrti proceeded to elucidate the *pramāṇa*-s after paying obeisance to the *pramāṇabhūta* Buddha :

"Pramāṇabhūtāya jagadhitaiṣiṇe praṇamya śāstre sugatāya tāyine/
Kutarkasaṁbhrāntajanānukampayā pramāṇasiddhir vidhivadvidhīyate//

(Pramāṇavārttika 1.1)

■ ■ ■

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

वीरशैव मत की साधना पद्धति

प्रो. रमाशंकर मिश्र, लखनऊ विश्वविद्यालय

दक्षिण भारत में शैव मत की दो धाराओं का विकास माना जाता है। उनमें से एक को शैव सिद्धान्त मत और दूसरे को वीर शैव मत कहते हैं। बहुत शताब्दियों पूर्व से वर्तमान समय में तमिलनाडु नाम से प्रचलित क्षेत्र का सम्बन्ध शैव सिद्धान्त से था जो काश्मीर शैव से प्रभावित था। इसी प्रकार कन्नड प्रदेश में बारहवीं शताब्दी के बाद वीर शैव मत प्रतिष्ठित हुआ। इसे लिङ्गायत अथवा लिङ्गावन्त मत के नाम से भी जाना जाता है। इन मतों के स्रोत आगम साहित्य हैं। शिव की भेद, भेदाभेद तथा अभेद प्रधान दशाओं के आधार पर आगमों का वर्गीकरण आगम शास्त्र के ग्रन्थों में प्राप्त होता है। भेद–प्रधान दशा के आधार पर दश, भेदाभेद दशा के आधार पर अट्ठारह और अभेद प्रधान दशा के आधार पर आगमों की संख्या चौसठ निर्धारित की गयी है। भेद–प्रधान दश आगमों का सम्बन्ध शैव सिद्धान्त से स्थापित किया जाता है। इसी प्रकार भेदाभेद प्रधान अट्ठारह आगमों का सम्बन्ध वीर शैव मत से और अभेद प्रधान चौंसठ आगमों का सम्बन्ध काश्मीर शैव मत से बताया जाता है। भेद–प्रधान दश आगमों को शिवागम, भेदाभेद प्रधान अट्ठारह आगमों को रुद्रागम और अभेद प्रधान चौंसठ आगमों को भैरवागम की संज्ञा दी जाती है। इस प्रकार भेदाभेद प्रधान अट्ठारह रुद्रागम वीर शैव मत के स्रोत हैं। वीर शैव मत से सम्बद्ध समस्त परवर्ती साहित्य पर इन्हीं अट्ठारह रुद्रागमों का सम्बन्ध वीर शैव मत से है, जिनके नाम इस प्रकार हैं–

विजय, निःश्वास, आग्नेय, वीर, नारसिंह, रौख, मुकुट, विमल, चन्द्रकान्त, विम्ब, प्रोद्गीत, ललित, सिद्ध, सन्तान, सर्वोक्त, परमेश्वर, किरण और वातुल।

आगमिक वाङ्मय के अतिरिक्त ग्यारहवीं शताब्दी से लेकर अट्ठाहरवीं शताब्दी तक वीर शैव मत से सम्बद्ध बहुत से शास्त्रों की रचना हुई है। इनमें अधिकतर इस मत के भक्तों द्वारा रचित ग्रन्थ हैं। इन ग्रन्थों और रचनाओं के सङ्ग्रह की अपेक्षा है, क्योंकि अधिकांशतः रचनायें उपेक्षित पड़ी हैं। इन रचनाओं को 'वचन शास्त्र' के नाम से जाना जाता है।

यह दुर्भाग्य की बात है कि इस मत के विषय में ग्यारहवीं शताब्दी के पूर्व कोई आधिकारिक ग्रन्थ नहीं प्राप्त होता है। वैसे तो सम्बद्ध 18 आगम अपौरुषेय और अनादि रूप से प्रतिष्ठित है। बारहवीं शताब्दी के मध्य में कलचुरि राजा विज्जल के अमात्य बसव को इस मत का संस्थापक माना जाता है, किन्तु संस्कृत और कन्नड़ का कोई सम्बद्ध साहित्य बसव को इस मत के संस्थापक के रूप में प्रतिष्ठापित नहीं करता है। पर इतना निश्चित है कि यह मत बहुत प्राचीन है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अष्टावरण

वीर शैव मत के अन्तर्गत अष्टावरण का विशेष महत्त्व है। ये वीर शैव मन्दिर में देवपूजन को निरुत्साहित करते हैं, जबकि शैव सिद्धान्त इस मूर्ति पूजा का समर्थन करता है, किन्तु वीर शैव धार्मिक मूर्तियों के विरोधी नहीं थे। वैदिक कर्मकाण्डों से इनका कोई सम्बन्ध नहीं था। अष्टावरण के अन्तर्गत गुरु, लिङ्ग, जङ्गम, पादोदक, प्रसाद, विभूति, रुद्राक्ष और मन्त्र को सम्मिलित किया जाता है।

1. **गुरु** – गुरु वह होता है जो आध्यात्मिक निर्देशक के रूप में वीर शैव मत की दीक्षा देता है। वीर शैव मत में गुरु का असीम सम्मान है। वह माता–पिता से श्रेष्ठ होता है, क्योंकि वह आध्यात्मिक जन्म प्रदान करता है। उसे शिव से भी अधिक सम्मान इसलिए दिया जाता है, क्योंकि वही जीव को शिव के साथ ऐक्य प्रदान करता है। उपनिषदों की दृष्टि में गुरु ब्रह्मविद्या का आविर्भावक है। उसे शिष्यों के द्वारा बहुत ही सम्मान प्राप्त होता है, चाहे शिष्य के रूप में राजा ही क्यों न हो। वीर शैव मत में गुरु को समाज के प्रतिष्ठित व्यक्तियों की तुलना में अधिक सम्मान दिया जाता है। यहाँ गुरु की तीन श्रेणियाँ बतायी गयी हैं– (1) दीक्षा गुरु (2) शिक्षा गुरु (3) मोक्ष गुरु। सम्भव है कि तीनों गुरु एक ही हों। भिन्न–भिन्न होने में भी वे सभी समान आदर को प्राप्त होते हैं।

2. **लिङ्ग** – यह परमेश्वर का प्रतीक है। वीर शैव इसे शिव की मूर्ति न मानकर शिव ही समझते हैं। शिव लिङ्ग में चैतन्य के रूप में अवस्थित होता है। यह लिङ्ग गुरु के द्वारा पूजा के लिए अपनी आध्यात्मिक शक्ति के माध्यम से शिष्य के हाथों में समर्पित किया जाता है। लिङ्ग को गुरु के समान ही समझा जाता है। इस लिङ्ग को किसी भी कारण से अलग नहीं किया जाना चाहिए, जब तक आध्यात्मिक मृत्यु के समान कोई स्थिति न उत्पन्न हो जाए। इस लिङ्ग के अतिरिक्त शिव की किसी अन्य प्रकार से पूजा नहीं की जानी चाहिए। उसे दीक्षा में गुरु से जो लिङ्ग प्राप्त हुआ है, वही पूज्य है।

3. **जङ्गम** – वीर शैवमत में जङ्गम उसे कहते हैं जो वीर शैव और अन्य व्यक्तियों को धर्म तथा नैतिकता का उपदेश करने के लिए प्रायः एक स्थान से दूसरे स्थान पर चलता रहता है, किन्तु परवर्ती कालों में जङ्गम उक्त सिद्धान्त का पालन न कर सके और वे नगरों तथा गाँवों में बस गये। वीर आगम के अनुसार जङ्गम वह है जो सांसारिक रागों से मुक्त है, सभी बन्धनों से मुक्त है, सभी भारों से मुक्त है, सभी उपाधियों से मुक्त है, जो दैहिक एषणाओं से रहित है तथा जो मतों के प्रभाव से सर्वथा मुक्त है–

निस्संङ्गत्वं निराभारं निस्सीमं निरुपाधिकम्।
निर्देहं निर्मलं नित्यं तत्स्याज्जङ्गमलक्षणम्।।

वीर शैवमत में गुरु, लिङ्ग और जङ्गम में कोई अन्तर नहीं होता है। सभी को समान आदर और सम्मान प्राप्त होता है।

4. **पादोदक** – सामान्य रूप से गुरु के चरण के जल को पवित्र उदक कहा जाता है। वीर शैव गुरु और जङ्गम की पवित्रता में पूर्ण विश्वास रखते हैं। ऐसा विश्वास किया जाता है

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

कि इन पवित्र आचार्यों के द्वारा स्पृष्ट प्रत्येक पदार्थ पवित्र हो जाता है। वीर शैवावलम्बी गुरु, लिङ्ग और जङ्गम के द्वारा स्पृष्ट पदार्थों का सहर्ष उपयोग करते हैं। पादोदक भी उनमें से एक है। इस मतानुसार गुरु अथवा जङ्गम द्वारा अस्पृष्ट जल का उपयोग नहीं करना चाहिए। यहाँ तक कि भोजन बनाने तथा पीने के लिए भी प्रयुक्त जल का स्पर्श गुरु के द्वारा अवश्य होना चाहिए, किन्तु वीर शैव मत की संशोधित दृष्टि के अनुसार लिङ्ग पूजा के समय गुरु के द्वारा दिया गया जल पादोदक होता है। इस चरणामृत का पान करने से मन और शरीर शुद्ध हो जाता है। वीर शैव मत में पादोदक को तैयार करने की एक प्रक्रिया है। गुरु पादोदक को अभिमन्त्रित करता है। पादोदक के प्रति अगाध श्रद्धा और विश्वास, गुरु और जङ्गम के प्रति असीम शक्ति का परिणाम है।

5. **प्रसाद** — प्रसाद शब्द का साधारण अर्थ है कृपा, जो गुरु से प्राप्त होती है। सामान्य रूप से प्रसाद की मान्यता फलों या खाद्य पदार्थों के रूप में है, किन्तु वीर शैव मत में प्रसाद ऐसा पवित्र भोग्य पदार्थ है, जो भक्त के द्वारा गुरु को समर्पित किया जाता है, जिसे गुरु भक्त को वापस दे देता है। यही उस पदार्थ को पवित्र करने की प्रक्रिया है। वीर शैव के वचन के अनुसार मात्र वही प्रसाद है जो गुरु लिङ्ग के द्वारा अलग–अलग स्पर्श किया गया है। गुरु, लिङ्ग तथा जङ्गम वह है जिसने अनादि लिङ्ग के रहस्य को प्राप्त कर लिया है तथा जिसने पाशों के प्रभाव पर विजय प्राप्त कर ली हो। ऐसा व्यक्ति जिस पदार्थ का स्पर्श करता है वह महाप्रसाद स्वरूप हो जाता है। एक अवस्था ऐसी आती है जब गुरु, लिङ्ग और भक्त में भेद समाप्त हो जाता है। सम्भवतः इस परम्परा का उद्देश्य समाज में जाति, वर्ग, लिङ्ग को समाप्त करना होगा, जिससे सर्वत्र बन्धुत्व का विकास होता रहे।

6. **विभूति** — विभूति का सामान्य अर्थ है वैभव, किन्तु यहाँ इसका अर्थ है पवित्र भस्म। यह अर्थ सभी शैव सम्प्रदायों को मान्य है। वीर शैवमत में विभूति सामान्य भस्म नहीं है। यह वह पवित्र भस्म है जो परम सात्त्विक, धार्मिक और ज्ञानी व्यक्ति के द्वारा विशेष रीति से तैयार की जाती है। इस पर कठोरता से विचार किया जाता है कि भस्म को तैयार करने के लिए किस प्रकार की गाय के गोबर को एकत्र किया जाये, सुखाया जाये और मन्त्रों द्वारा उसे भस्मीभूत किया जाये तथा अन्त में किस प्रकार के पवित्र शाक–अंश के साथ उसे मिश्रित किया जाये। वीर शैव इस विभूति को तैयार करने के लिए अरणिमन्थन से उत्पन्न अग्नि का उपयोग करते हैं।

7. **रुद्राक्ष** — यह एक पवित्र वृक्ष का फल है। सभी शैव सम्प्रदाय ऐसा विश्वास करते हैं कि रुद्राक्ष की उत्पत्ति रुद्र के नेत्रों से हुई है। इसीलिए इन्हें रुद्राक्ष कहा जाता है। सभी शैव रुद्राक्ष को माला के रूप में कण्ठ, हाथ और सिर में धारण करते हैं। मन्त्र जप में भी वे इस माला का उपयोग करते हैं।

8. **मन्त्र** — वीर शैवमत में 'नमः शिवाय' को पञ्चाक्षर महामन्त्र कहा जाता है। जब इसमें 'ॐ' संयुक्त किया जाता है तो इसे षऽक्षर मन्त्र कहते हैं। जैसे ब्राह्मणों के लिए गायत्री या सावित्री का महत्त्व होता है, उसी प्रकार शैवों ने इस मन्त्र को 'मन्त्र राज' की संज्ञा दी है।

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

षट्स्थल

स्थल का सामान्य अर्थ स्थान या भूमि होता है, किन्तु वीर शैवमत में यह शब्द बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। शिवयोगी शिवाचार्य के अनुसार स्थल ब्रह्म तत्त्व है। सम्पूर्ण सृष्टि का स्रोत है। यह वह पदार्थ है जहाँ से जड़–चेतन रूप सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड का आविर्भाव होता है और अन्त में जहाँ विलीनता को प्राप्त होता है।[1]

कैवल्यसार में कहा गया है कि जो सच्चिदानन्द एक ब्रह्म तत्त्व है, वही शिव तत्त्व है और आचार्यों ने उसे स्थल नाम से अभिहित किया है–

एकमेव परब्रह्म सच्चिदानन्दलक्षणम्।
शिवतत्त्वं शिवाचार्याः स्थलमित्याहुरादरात्।।[2]

स्थल शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए कहा गया है कि महदादि सभी तत्त्वों का जो स्थानभूत है, अर्थात् कारणभूत है तथा इन्हीं तत्त्वों का जो लयभूत है उसी को स्थल शब्द से अभिहित किया जाता है–

सर्वेषां स्थानभूतत्वात् लयभूततत्त्वस्तथा।
तत्त्वानां महदादीनां स्थलमित्यभिधीयते।।[3]

यह सम्पूर्ण शक्तियों, ज्योतियों, प्राणियों तथा लोकों का आधार है। इसे अक्षर तत्त्व बताया गया है और निर्वाण प्राप्त करने वालों का यह सर्वोच्च स्थान है। यह वस्तुतः शिव तत्त्व है जो परब्रह्म से भिन्न कुछ नहीं है।[4] यह सदाशिव की अवस्था मानी जाती है, यहीं से पञ्चभूतों का आविर्भाव होता है, जिसे सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड का कारण बताया जाता है।

स्थल को अवस्था, सोपान और विश्राम स्थान के रूप में स्वीकार किया जाता है, जिनका सम्बन्ध आध्यात्मिक यात्रा से है। इस दृष्टि से स्थल के कई प्रकार बताये गये हैं। एक–एक स्थल आगे की आध्यात्मिक यात्रा के लिए सोपान है। वीर शैव मत में प्रथम दृष्ट्या स्थल के 2 प्रकार के वर्गीकरण किये गये हैं। पूर्वार्द्ध के रूप में अङ्गस्थल और उत्तरार्द्ध के रूप में लिङ्गस्थल को स्वीकार किया जाता है। कहा जाता है कि स्वशक्ति संक्षोभण मात्र से स्थल के दो विभाजन होते हैं। जिस प्रकार घट–भेद से आकाश–भेद की प्रतीति होती है उसी प्रकार एक ही स्थल लिङ्ग और अङ्ग–भेद से दो प्रकार का होता है–

स्वशक्तिक्षोभमात्रेण स्थलंतद्विविधं भवेत्।
एकं लिङ्स्थलप्रोक्तं अन्यदंगस्थलं स्मृतम्।।
महद्घट प्रभेदेन यथाकाश प्रतीयते।
प्रतीयते तथा चैकस्थलं लिङ्गांगं भेदतः।।[5]

---

1. अनुभव सूत्र, 11.2-3
2. कैवल्यसार, पृ. 8
3. वही, पृ. 8
4. अनुभव सूत्र, 11.2-9
5. कैवल्यसार, पृ. 8-9

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

अङ्गरस्थल – अङ्गरस्थल के अन्तर्गत 6 स्थल स्वीकार किये गये हैं। जिनके नाम इस प्रकार हैं– (1) भक्त स्थल (2) माहेश्वर स्थल (3) प्रसादि स्थल (4) प्राण लिङ्ग स्थल (5) शरण स्थल (6) ऐक्य स्थल। कैवल्यसार में अङ्स्थल की व्युत्पत्ति करते हुए कहा गया है कि जो अनादि, अज, परम तथा लिङ्ग रूप हैं, वहाँ महाभक्तिपूर्वक जो गमन करें वह अङ्गस्थल कहलाता है। 'अम्'– सन्मात्र, ब्रह्मरूप है। जाना या प्रमाण करना 'गम्' कहलाता है। इसी समुच्चय को आचार्यों ने अङ्गम शब्द से अभिहित किया है–

> अनाद्यन्तं अजं लिङ्ग तत्पदं परमं प्रति।
> यद् गच्छति महाभक्त्या तदङ्गमिति विनिश्चितम्।
> अमिति ब्रह्मसन्मात्रं गच्छतीति गमुच्यते।
> रूप्यतेऽङ्गमिति प्राज्ञैः अङ्गतत्त्वविचिन्तकैः।।[6]

1. **भक्त स्थल** – भक्त स्थल के प्रारम्भिक 3 स्थल क्रियात्मक हैं, बाद के तीन स्थल ज्ञानात्मक, किन्तु क्रिया और ज्ञान का सामञ्जस्य दोनों में विद्यमान रहता है। भक्त स्थल की प्रारम्भिक अवस्थाओं में आत्मा का शिव के साथ भेद बना रहता है। बाद की अवस्थाओं में यह भेद धीरे–धीरे समाप्त हो जाता है। इसलिए यह भेदाभेदवादी कहा जाता है।

   भक्त स्थल के वैशिष्ट्य इस प्रकार हैं। शिव के प्रति दृढ़ विश्वास तथा भक्ति, गुरु के द्वारा दिये गए इष्ट लिङ्ग को शिव को स्वरूप समझना, वीरशैव के आचारों का कठोरता से पालन करना। जो शिवयोगी को साक्षात् शिव समझता है, और दास्य भक्ति से युक्त होता हुआ पूजन करता है, वह भक्त कहलाता है–

   > शिवयोगी शिवः साक्षात् इति कैङ्कर्यभक्तितः।
   > पूजनं सुमनः पूर्वं यः स भक्तः इतीरितः।।

2. **माहेश्वर स्थल** – आध्यात्मिक यात्रा का द्वितीय विश्राम स्थल माहेश्वर स्थल है। यहाँ भक्ति की प्रधानता हो जाती है। इष्टलिङ्ग का नाम यहाँ गुरु लिङ्ग हो जाता है। भक्त व्रत, नियम और शील का कठोरता से पालन करता है।

3. **प्रसादि स्थल** – निष्काम कर्म की स्थिति को प्रसादि स्थल कहते हैं। सांसारिक इच्छाओं से रहित फल की इच्छा न करने वाला जीव निष्कामी कहलाता है। सम्पूर्ण पदार्थों को वह शिव का प्रसाद समझता है। अतः साधक की यह स्थिति प्रसादि स्थल कहलाती है। इष्ट लिङ्ग यहाँ शिवलिङ्ग की संज्ञा को प्राप्त करता है।

4. **प्राणलिङ्ग स्थल** – प्राण में लिङ्ग के आधार की अनुभूति करना अथवा प्राण को लिङ्ग समझना ही प्राणलिङ्गत्व है। रेचक पूरकादि प्राणवायु से सम्बद्ध मन्त्रात्मक को भी प्राणलिङ्ग होना बताया गया है, जो प्राण को सर्वतत्त्वमय तथा शिव को सर्वज्ञानमय समझता है। इन दोनों अर्थात् प्राण और शिव के योग की स्थिति का साधक **प्राणलिङ्ग स्थल** वाला कहा जाता है।

---

6. वही, पृ. 10-11

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

सर्वतत्त्वमयः प्राणः सर्वज्ञानमयः शिवः।
अनयोर्योगमेवैतद् प्राणलिङ्गमिहोच्यते।।[7]

5. **शरण स्थल** – जब शिव का चिन्तन करते-करते मन शिवमय हो जाय तो इस स्थिति को **शरण स्थल** कहा जाता है। इस अवस्था में साधक को किसी अन्य पदार्थ की इच्छा उसी प्रकार नहीं होती जिस प्रकार पयनिमग्न पुरुष को पयः सम्बन्धिनी तृष्णा नहीं होती–

चिन्तयामि शिवं केन जातं शिवमनं मनः।
पयोनिमग्नवपुषः पयस्तृष्णा न जायते।।[8]

6. **ऐक्य स्थल** – अङ्गस्थल का अन्तिम विश्राम ऐक्य स्थल है। मैं एक हूँ, मेरा कोई नहीं है, न मैं किसी का हूँ। न मैं किसी को देखता हूँ, न मैं किसी का हूँ यह भी बोध जब नहीं होता है तब वह स्थिति **ऐक्य स्थल** के नाम से जानी जाती है। इस समय भूमि, जल, वायु और आकाश का कोई भेद नहीं रह जाता, क्योंकि साधक को निष्कल अद्वितीय परमात्म तत्त्व का बोध हो जाता है[9]–

अहमेको न मे कश्चित् नाहं अन्यस्य कस्यचित्।
न तं पश्यामि यस्याहं तं न पश्यामि यो मम।।

लिङ्गस्थल

यह लिङ्गाङ्ग स्थल शिव-आत्मतत्त्व भेद रूप है तथा चिन्मात्ररूप परम और सत्यादि लक्षण स्वरूप है। जिस प्रकार स्थल दो प्रकार के हैं, उसी प्रकार शिव की सहधर्मिणी शक्ति भी दो प्रकार की है। एक शक्ति लिङ्ग स्थल के आश्रित रहती है और दूसरी अङ्गस्थल के। लिङ्स्थल की आश्रित शक्ति को कलारूपा कहा गया है और अङ्गस्थल आश्रित शक्ति भक्तिरूपा कही गयी है[10]–

लिङ्गस्थलाश्रया काचित् काचिदङ्गस्थलाश्रया।
लिङ्गस्थलाश्रया शक्तिः कलाश्रया प्रकीर्तिता।।
अङ्गस्थलाश्रया शक्तिः भक्तिरूपा भवापहा।।

लिङ्गस्थल की व्युत्पत्ति करते हुए कहा गया है कि जिनमें सम्पूर्ण चराचर लय और विकास को प्राप्त हो, उसे लिङ्ग स्थल समझना चाहिए–

लीयते गम्यते यत्र येन सर्वचराचरम्।
तदेतद् लिङ्गमित्युक्तं लिङ्गतत्त्वविशारदैः।।

---

7. वही, पृ. 57
8. वही, पृ. 64
9. वही, पृ. 70
10. वही, पृ. 10

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

लिङ्गस्थल के भी 6 प्रकार बताये गये हैं– (1) आचार लिङ्ग (2) गुरु लिङ्ग (3) कायानुग्रह लिङ्ग (4) जङ्गम लिङ्ग (5) प्रसाद लिङ्ग (6) महाशिवलिङ्ग स्थल।

लिङ्ग स्थल के 6 प्रभेदों में प्रथम आचार लिङ्ग स्थल है। **आचारलिङ्ग स्थल** भक्त के लिए उपास्य होता है, जो गुरु, लिङ्ग तथा जङ्गम भेद से तीन प्रकार का होता है। भक्त को चाहिये कि वह गुरु का त्यागांग, भोगांग तथा योगांग स्वरूप में अनुसन्धान करे। तत्पश्चात् लिङ्ग से सम्बन्ध स्थापित करके भक्त चैतन्यरूप लिङ्ग में पररूप जङ्गम का निश्चय करता है। यही जङ्गम प्राण तत्त्व है और यही मन्त्र है। इस मन्त्र की भावना करने वाला भक्त होना चाहिए। मुमुक्षु भक्त का इष्टलिङ्ग, प्राणलिङ्ग तथा महालिङ्ग के साथ सम्बन्ध होना चाहिए। अङ्गरूप जीवात्मा का लिङ्ग के साथ सम्बन्ध होना सर्वथा उचित है। वैसे तो एक ही पर लिङ्ग होता है जो नाम–रूप–क्रिया–स्वरूप से अनेक प्रकार का कहा जाता है। इष्टलिङ्ग बाह्य शरीर में धारण किया जाता है, प्राणलिङ्ग का सम्बन्ध अन्तः प्राणतत्त्व से तथा भाव लिङ्ग का सम्बन्ध आत्मतत्त्व से होता है। **इष्टलिङ्ग** इष्ट की प्राप्ति कराने वाला तथा अनिष्ट का परिहार कराने वाला होता है। हृदय कमल की कर्णिका के बीच स्थित सूर्य चन्द्र ही अग्निमण्डल से सम्बद्ध **प्राणलिङ्ग** है। यह चैतन्य से अभिन्नतया अविनाभूत परमसूक्ष्मनाद स्वरूप है। **भावलिङ्ग** निष्कल, परात्पर, सन्मात्र–स्वरूप है। उत्तरार्ध साधना के लिङ्ग–स्थल– सोपान में क्रमशः दीक्षागुरु, शिक्षागुरु, ज्ञानगुरु, क्रियालिङ्ग, भावलिङ्ग, ज्ञानलिङ्ग, स्वयंस्थल, चरस्थल तथा परस्थल के क्रम बताये गये हैं–

एकमेव परं लिङ्गं अङ्गेऽस्मिन् सुप्रतिष्ठितम्।
सर्वतोमुखमाभाति नामरूपक्रियात्मना।।

इष्टलिङ्गं तु वाह्यांगे प्राणलिङ्गं तथान्तरे।
भावलिङ्गं सदैवात्मसंगेऽस्मिन् सुप्रतिष्ठितम्।।[11]

सकलं दृक्कालाग्राह्यं इष्टलिंगस्थलं महत्।
इष्टावाप्तिकरं साक्षात् अनिष्टपरिहारकम्।।
इष्टमूर्जं स्वभक्तानां अनुयच्छति सर्वदा।
इष्टं लिङ्गमिति प्राह तस्मादाथर्वणी श्रुतिः।।

निष्कलं भावलिङ्गं स्यात् भावग्राह्यं परात्परम्।
सन्मात्रं भावलिङ्गं स्यात् इति निष्ठा महात्मनाम्।।

सर्वतत्त्वमयः प्राणः सर्वज्ञानमयः शिवः।
अनयोर्योगमेवैतद् प्राणलिङ्गमिहोच्यते।।[12]

■ ■ ■

---

11. वातुल तन्त्र
12. वीरागम

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Book Review

KING ŚŪDRAKA AND HIS DRAMA by Prof. Biswanath Banerjee. Published as Vol V of the Orientalia, a Series of Oriental Studies of the CESMEO directed by Dottsa. Irma Piovano, TORINO (ITLAY), 1994 pp. 215

Reviewed by Dr. J. P. Sinha, Retired Professor and Head, Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Lucknow University.

When I was called upon to review the present work, *King Śudraka and his Drama* by my esteemed friend Prof. Biswanath Banerjee, I gladly agreed to do it for several reasons. Firstly, a part of the monograph was presented as a series of lectures in memory of my teacher, the late Professor K.A.S. Iyer under the aegis of the Akhika Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow (India). Secondly, it was the cherishd wish of the late Sri Gopal Chandra Sinha, one of the Founders of the Parishad to see that three lectures could see the light of the day. Although the Parishad was deprived of the right to publish these lectures originally delivered in a lecture Series organised by the Parishad, I am glad that these were ultimately published by the CESMEO, a renowned Institute of Turin (Italy), which I had the good fortune of serving for three years in continuation and visiting it several times even after that and which was founded by one of my best friends and well-wishers, Prof. Oscar Botto, which was being nurtured by my equally good friend and well-wisher Prof. Irma Piovano who is solely committed to the Oriental Studies and who lends her helping hand to Professor Botto in all the activities of the Institute.

The book under review is divided into seven chapters, as follows : Authorship and date, Sources, Critical-Appreciation, Variety : An analysis of the plot, Characterisation, Humour and Contemparary Society. These chapters are preceeded by a Prefatory note and an Introduction and they are followed by three Appendices such as (a) Selected Verses/*Subhasitas* from *Mṛcchakaṭika*, (b) Selected Pithy/ Proverbial sayings from the *Mṛcchakaṭika*, (c) Selected Important words in the *Mṛcchakaṭika* with Notes. Selected Bibliography is given at the end.

The author, Prof. Banerjee, in his Prefatory Note has made it clear

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

that in the book an effort has been made 'to appreciate Śūdraka's dramatic skill, assess his merits as dramatist with original ideas through a critical and analytical study of immortal classic in its various aspects.'

The learned author seems to be mesmerised with the plot of the drama, its style, charactrisation etc. He seems to have jumped on the conclusion without giving his arguments for assigning such a high place to the *Mṛcchakaṭika*. In the opening lines of the Introduction the learned author has remarkd that, 'A ten act *Prakaraṇa* type of dramatic composition, the *Mṛcchakaṭika* is a unique piece of dramatic art and acclaimed as the most enjoyable drama in Sanskrit.' He goes on to remark that the '*Mṛcchakaṭika* is a real drama of life and not a narrative of the exploits of divine or semi divine personalities. While delineating its hero and heroine in their full glory the drama depicts in a very impressive manner the inscrutable ways of destiny and the different aspects of contemporary life and society.' He complains that 'while occidental critics have all praise for the drama, Indian critics have not given the drama its due and seem to have paid greater attention to masterpieces of Bhāsa, Kālidāsa and Bhavabhūti.' He goes on to register protest with the remarks that, the sacred mythological topic of these dramas with the divine or semidivine status of the principal characters delineated therein might have commanded greater respect in the traditional minds than what the *Mṛcchakaṭika* with its wordly characters dealing with the love story of a poor brahmin hero and a courtesan heroine could possibly wield-Religion and mythology played a significant role in moulding the life and thought of ancient India and the conservative Indian mind was so strongly tinged with the religious consceiousness that it was not prepared to recognize and accept the merits of a literary work, if it did not belong to the traditional category?' The learned author seems to be enamoured with the drama to the extent that he defends the dramatist with the remarks that to make his drama a true medium for entertainment our dramstist has not hesitated to work according to his ideas and has not adhered to any tradition or accepted principle in the distribution of languages also. He has even made his *sūtradhāra* speak in Prākṛt and has employed a good number of Prakṛt-s in his composition. He is enamoured with the drama to the extent that he closes his introduction with the remarks that, 'a drama of action and variety of events like this perhaps can not have any scope for interludes and we do nowhere find the drama suffering from the loss of connecting links.'

After discussing at length the authorship and date of the *Mṛcchakaṭika* the learned author has arrived at the conclusion that 'it does not seem to be proper or scientific to hold any categorical view on the problem.

CC-0. Akhil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Whether our Śūdraka was the founder of Andhrabhṛtya dynasty or was the Ganga King Sivarama I or was a king of Ujjain is, as we have seen, extremey difficult to solve at the moment but it is also not possible to brush aside the ancient and universal tradition of the existence of a poet named Śūdraka as purely mythical or legendry.'

Drawing the similarity between the *Mṛcchakaṭika* and Kathāsaritsāgara the learned author opines that 'the love of Kumudika for Sridhara, a Brahmin of Ujjaini bears a strong resemblane to the love of Vasantasenā for Cārudatta.' He goes on to say that 'very much similar to Vasantasenā falling in love with Cārudatta at first sight Rūpaṇikā has the first glimpse of her hero in a temple. Like Vasantasenā Rūpaṇikā also did not care for wealth but valued more the accomplishments of her man of choice. Like our Saṁvāhaka a gambler in the *Kathāsaritsāgara* takes shelter in a forlorn temple. The learned author draws our attention to the similarity between the *Daśakumācarita* of Daṇḍin and *Kathāsaritsāgara* in the account of Rāgamanjari, a courtesan and the story of Vasantasenā. He has also raised the question thus - 'Is the *Cārudatta* an earlier version and the *Mṛcchakaṭika* is an elaboration of the same or that the *Cārudatta* is only an abridgement of the *Mṛcchakaṭika* and quotes Pusalkar's view that considers the *Mṛcchakaṭika* as a later work where verses and passages from the *Cārudatta* have been placed in a suitable context.' Prof. Biswanath Banerjee, in the chapter, Critical Appreciation, agrees with Nishikanta Chattopadhyaya who claims that his clay monument will survive those of bronze, a brittee child's toy will he his imperishable deed. Thrones and empires go to pieces like all earthly things, but king Śūdrakas clay cart will always be there firm as rock.' A real tribute to the *Mṛcchakaṭika* and its celebrated author Śūdraka indeed ! Commenting upon the linguistic features of the drama the learned author goes on to say that 'the variety of Prākṛts used in the drama has made it a unique composition. Most of his characters are low-born people and the dramatist has done justice to his every man and woman by allowing them to use their own unsophisticated tongue......The drama must have been composed at the time when Prākṛta was a living speech among the people.

In the Chapter entitled 'Variety : An analysis of the Plot', the learned author has concluded with the remarks that the drama has two plots. In such cases dramatists generally run the risk of not keeping a proper sense of proportion between the two plots but the construction in the *Mṛcchakaṭika* seems to be almost perfect.

Under the Chapter 'Characterisation' the learned author is of the opinion

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

that the characterisation.....is more powerful and varied than that of any other Sanskrit drama and it is perhaps for this one quality that Śūdrakas drama has received brilliant encomiums from oriental as well as occidental critics.

The author is enamoured with the depiction of the sentiment of humour in the drama to such an extent as he does not hesitate in claiming that 'a striking feature of our drama is its humour which can indeed be termed as the forte of the dramatist.' He is of the view that in Sanskrit literature we do not observe the difference that is maintained in Western literature in the use of wit, humour and satire. Homour, i.e. *Hāsya*, is the general term for all comical elements in a Sanskrit Drama. The chapter entitled 'Humour' ends with the remarks that 'Śūdraka has created a large number of characters invested with peculiar traits of their own and in their follies and manners we have ample evidence of his skill in portraying humour.'

Dwelling upon the contemporary society as depicted in the *Mṛcchakaṭika* the learned author concludes with the remarks that, 'the society of Śūdraka seems to have been a rich, opulent and lively one with all virtues and vices, qualities and defects, strength and weaknesses that can be conceived of any society of any time in any country !'

Appendix A. contains selected verses/*Subhāṣita-s* from the *Mṛcchakaṭika* (Actwise reference with English Translation and necessary Notes; Appendix B is entitled as Selected Pithy/Proverbial sayings from the *Mṛcchakaṭika* (Actwise reference with English Translation and necessary Notes. Selected Important words in the *Mṛcchakaṭika* with notes (Arranged Alphabetically) are contained in Appendix C. A Select Bibliography is appended at the end.

The learned author is highly impressed with the drama, *Mṛcchakaṭika* and its author Śūdraka. He has studied the drama with the point of view of an unbiassed critic. All the same he appears to be enmoured with the plot, the diction, the characterisation of the drama and has done full justice to the dramastist while evaluating the celebrated drama, the *Mṛcchakaṭika*.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

Our Contributors

संस्मरण (Reminiscences)

1. सत्यव्रतसपर्या:	(स्व.) प्रो. बटुकनाथ शास्त्री	श्री निकेतन, एन. 16/43 पत्रकार नगर, विनायक–10 वाराणसी
2. तस्मै श्रीगुरवे नमः	प्रो. जगदम्बा प्रसाद सिनहा	'संस्कृतम्' 2/144 विकास खण्ड, गोमती नगर, लखनऊ – 226 010
3. श्रीसत्यव्रततीर्थाऽवगाहनम्	प्रो. अशोक कुमार कालिया	कुलपति, सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी 'श्रीनिवास' B-1/19, सेक्टर 'के', अलीगंज, लखनऊ
4. ते हि नो मधुरा दिवसाः	प्रो. जयमन्त मिश्र	हनुमान्गंज, मिश्रा टोला दरभंगा, विहार
5. Smaraṇāñjaliḥ	Prof. S. G. Kantawala	'Shri Ram', Kantareshwar Mahadeo's Pole, Rajwada, Vadodara - 390 001
6. Prof. Satyavrat Singh – As I knew him	Prof. Karunesh Shukla	18, Andhiyaribagh, Gorakhpur
7. महान् मित्र, महान् अभिभावक और महान् अध्येता – डॉ. सत्यव्रत सिंह	डॉ. कृष्णकान्त त्रिपाठी	117/733, 'क्यू' ब्लाक, शारदा नगर, कानपुर
8. एक भावात्मक अन्तर्वेदना	डॉ. लाल बाबू सिंह	एम.एल.के. महाविद्यालय, बलरामपुर

लेख (Articles)

1. निम्बार्काचार्य-काल और रचनायें निम्बार्काचार्य-दार्शनिक सिद्धान्त	प्रो. रसिक बिहारी जोशी	एच – 4/3 माडल टाउन दिल्ली – 110 001

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

निम्बार्काचार्य–उपासना–पद्धति और मोक्ष का स्वरूप		
2. उदात्तादि स्वरों का महत्त्व व्याकरणदर्शन में क्रिया तथा काल सत्ता महाजाति	स्व. डॉ. बच्चूलाल अवस्थी	पूर्व अधिष्ठाता, आचार्यकुल, कालिदास एकेडेमी, उज्जैन
3. स्फोटवाद स्फोट और ध्वनि सिद्धान्त शब्द और सृष्टि	प्रो. राममूर्ति त्रिपाठी	स्टेट बैंक कॉलोनी, देवास रोड, उज्जैन
4. त्रयी वाक् वाक् का मूल स्वरूप	प्रो. श्रीनारायण मिश्र	संस्कृत विभाग, बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी
5. महाकवि कालिदास के ग्रन्थों में वर्णित शकुन	सी. एम. अग्रवाल	
6. Relation of *Jiva* and *Brahman* in the Philosophy of Nimbārka	Dr. M. M. Agrawal	D - 14, Maurice Nagar, Delhi
7. बुद्ध–प्रतिमा का प्रारम्भ और विकास	प्रो. अँगनेलाल	आर – 25, सिद्धार्थ लेन, संजयपुरम्, लखनऊ
8. तस्मादध्येयं वेदान्तम्	डॉ. एम. पी. उण्णिकृष्णन्	Vaishnavi, Maruthor-vattom, P.O. Alappuzha, Kerala - 688 545
9. अमनस्क योग	परमहंस स्वामी अनन्त भारती	बी–1/139-140, सेक्टर–6, रोहिणी,नई दिल्ली–110 085
10. Vālmiki's Views on Good Poetry	Ms. Sukla Guha	
11. The Language in the *Haravijayam*	Dr. Goparaju Rama	Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeeth, Allahabad
12. मोक्षोपाय शरणागतिः	अ. का. इ. गोविन्दाचार्य	कुलपति, राष्ट्रिय संस्कृत विद्यापीठ (मानित विश्व–विद्यालय), तिरूपति – 517 505
13. Number of *Ṛgvediya* Goddesses	Dr. Srimanta Chattopadhyaya	Vil. & PO Belari Distt. Burdwan, W.B.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

14. Vedic Varuṇa and the Concept of *Prakṛti*	Dr. Mrs. Usha Choudhari	183, Tagore Park, Delhi - 110 009
15. रुय्यक की दृष्टि में साधर्म्याश्रित अलङ्कार : एक विवेचन	डॉ. दशरथ द्विवेदी	719 जी, जाह्नवी नगर बशारतपुर (प.) पोस्ट आरोग्य मन्दिर, गोरखपुर
16. Elements of Aesthetics in Sanskrit Poetics	Prof. S. P. Singh	36, Tughalakbad, Institutional Area, M. B. Road, New Delhi
17. The Concept of Primordial Matter in *Ṛg-Veda (Aditirahasya)*	Dr. V. K. Varma	D-115 (Ground Floor) East of Kailash New Delhi
18. *Mādhavānukramaṇī* and its Contents	(Late) Dr. G. V. Devasthali	'Jivhala', C-20, Svanand Society, Poona
19. कालिदास और भारवि के हिमालय-वर्णन– एक तुलनात्मक प्रस्तुति	डॉ. कमलाकान्त मिश्र	169, स्पेशल केटेगरी – II नेहरू अपार्टमेण्ट, कालकाजी, नई दिल्ली
20. संस्कृत साहित्य में वृक्षायुर्वेद	डॉ. सत्यदेव मिश्र	पूर्व कुलपति, संस्कृत विश्व-विद्यालय, जयपुर, राजस्थान
21. गवामयनगतमहाव्रतविमर्शः	डॉ. ओम्प्रकाशपाण्डेय	निदेशक, महर्षि सान्दीपनि राष्ट्रिय वेद विद्या प्रतिष्ठान, उज्जैन 4-B, न्यू बंगलो, विश्वविद्यालय परिसर, लखनऊ–226 007
22. A Metaphysical Foundation for the *Svādhyāya* Movement (If it needs one)	Arvind Sharma	3520, University Street Montreal, H3A 2A7 Canada
23. ऋग्वेद में वसिष्ठ का सामाजिक चिन्तन	डॉ. (श्रीमती) शशि तिवारी	A-3/54, साक्षर अपार्टमेन्ट, पश्चिम विहार, नई दिल्ली – 110 063
24. एको रसः करुण एव	डॉ. (श्रीमती) प्रीति सिनहा	संस्कृत विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय, लखनऊ सी–954 / 955, सेक्टर 'बी' महानगर, लखनऊ–226 006

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

25. श्री हर्ष का ज्योतिष तथा सामुद्रिक ज्ञान	डॉ. बृजेश कुमार शुक्ल	संस्कृत विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय, लखनऊ 78, बादशाहबाग, विश्व-विद्यालय परिसर, लखनऊ
26. जानकीहरण पर कालिदास का प्रभाव	डॉ. नन्द कुमार मिश्र	Dept. of Sanskrit, Barh College, Barh, Patna, Bihar
27. भगवती पार्वती का नृत्य-लास्य	डॉ. (श्रीमती) विभा दाधीच	43, सिविल लाइन, खैरागढ़ छत्तीसगढ़
28. Bhāmaha's 'Threefold' *Śleṣālaṅkāra*	Vincenzina Mazzarino	Viale U. Tupin, 13300144 Rome (Italy)
29. Some Remarks on Philosophical Background of Dharmakirti's Works	Prof. Karunesh Shukla	18, Andhiari Bagh, Gorakhpur
30. वीरशैव मत की साधना पद्धति	प्रो. रमाशंकर मिश्र	424 सी, बैशाली इन्क्लेव, सेक्टर–9, इन्दिरा नगर, लखनऊ

ग्रन्थ समीक्षा (Book Review)

King Śudraka and his Drama by Prof. Biswanath Banerjee	Prof. J. P. Sinha	'Samskṛtam', 2/144, Vikas Khand, Gomti Nagar, Lucknow - 226 010

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

A RARE OPPORTUNITY FOR SANSKRITISTS, INDOLOGISTS AND LOVERS OF SANSKRIT

Just Released

Principal V. S. Apte's

The Practical

Sanskrit - English Dictionary

Complete in Two Volumes

Vol. I

(अ–न)

pp. 14 + 944

Vol. II

(प–ह)

pp. 8 + 945 - 1768 + 112

With Five Appendices as under :

Appendix - A

I. Sanskrit Prosody

II. A Classified List of Sanskrit Metres

Appendix - B

Dates, Works etc. of Important Sanskrit Writers

Appendix - C

Important Geographical Names in Ancient India

Appendix - D

A List of Old Sanskrit Lexicons

Appendix - E

A Collection of Popular Sanskrit Maxims

न्यायसंग्रहः

Appendix - F

Grammatical Concordance

Moderately Priced at Rs. 1350, U.S. Dollars 40.00

Special Concession to Sanskrit Teachers and Students

It is a reprint brought out by the Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Mahatma Gandhi Marg, Hazratganj, Lucknow - 226 001. The special feature of the publication is that the original work in 3 Vols. has been brought out in 2 Vols. Unlike the two editions – one Japanese and the other Indian–the Dictionary can be read without any external aid by those having normal eyesight. Due to light weight dictionary paper size A-4 (18"X23"¼ size) the Dictionary is handy. Neatly printed and nicely got up. Further information may be had by Postor on Phone No. 0522-2623962

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

पत्र–पत्रिकाएं
(PERIODICALS)

ṚTAM

A half-yearly multilingual Research Journal

Ṛtam is a Half-yearly multilingual research Journal. It has been warmly received by scholars in India and abroad. It contains research articles of high standard. Besides, it contains critical editions / reprints of rare and out of print books and manuscripts. It also includes reviews of books published in India and abroad. It is moderatily priced at Rs. 100.00 for a single issue and Rs. 200.00 for both the nos. For individuals the subscription is Rs. 80.00 for a single issue and Rs. 160 for the complete set of two issues. Price of Back Nos. to be quoted on enquiry.

AJASRĀ

A Quarterly Sanskrit Magazine

AJASRĀ is a Quarterly Magazine of creative writings in Sanskrit. It has been a welcome publication both for Sanskrit scholars and lovers of Sanskrit language and literature. It contains original writings connected with different branches of Sanskrit Literature such as articles, short stories, fictions, poems etc. It is priced at Rs. 60/- for a quarterly issue whereas its annual subscription is Rs. 240/- for institutions. Rs. 50.00 for a single number and Rs. 200.00 annually for individuals.

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

घोषणा—पत्र

'ऋतम्' नामक समाचारपत्र के सम्बन्ध में समाचारपत्र— रजिस्ट्रीकरण (केन्द्रीय) नियमावली, १९५६ के नियम ८ (१) के अधीन प्रकाशितव्य स्वामित्व—सम्बन्धी तथा अन्य व्योरे।

प्रारूप चार

१—प्रकाशन का स्थान— अखिल भारतीय संस्कृत—परिषद्, महात्मा गाँधी मार्ग, हजरतगंज, लखनऊ—२२६ ००१

२—प्रकाशन की कालिकता— षाण्मासिक (जनवरी, जुलाई)

३—मुद्रक का— (१) नाम—श्री मनीष मेहता
(२) राष्ट्रिकता—भारतीय
(३) पता—'इन्द्रा अनुष्ठान', प्नार आफसेट, गुइन रोड, अमीनाबाद, लखनऊ—२२६ ००१

४—प्रकाशक का (१) नाम—डॉ. अशोककुमार कालिया
(२) राष्ट्रिकता—भारतीय
(३) पता—कुलपति निवास, डॉ० सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी

५—सम्पादक का (१) नाम—डॉ. जगदम्बा प्रसाद सिनहा
(२) राष्ट्रिकता—भारतीय
(३) पता—'संस्कृतम्', २/१४४ विकासखण्ड, गोमती नगर, लखनऊ – २२६ ०१०

६—स्वामी का नाम और पता— अखिल भारतीय संस्कृत—परिषद्, महात्मा गाँधी मार्ग, हजरतगंज, लखनऊ— २२६ ००१

मैं, अशोककुमार कालिया, एतद्द्वारा घोषित करता हूँ कि ऊपर दिये हुये व्योरे मेरे पूर्णतम ज्ञान और विश्वास के अनुसार सत्य हैं।

(ह.) अशोककुमार कालिया
प्रकाशक

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy

दिव्या गीर्वाणभारती
अखिल भारतीय संस्कृत-परिषद, लखनऊ

CC-0. AkhTil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow. Digitized by Sri Muthulakshmi Research Academy